Die

christliche Dogmatik.

Von

Dr. F. A. Staudenmaier,

Domkapitular, geistl. Rath und ordentl. öffentl. Professor an der Universität Freiburg im Breisgau.

Erster Band.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagshandlung.

1844.

Staudenmaier
Die christliche
Dogmatik
1. 2
86 g

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seiner Hochwürden, Hochwohlgeboren

dem

Herrn Joh. Sebastian von Drey,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone,

seinem unvergeßlichen Lehrer,

mit

Hochachtung und Liebe

gewidmet

vom

Verfasser.

STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Vorrede.

Es war früher meine Absicht, die Dogmatik das letzte Werk sein zu lassen, das ich der Oeffentlichkeit übergebe. Wenn ich von diesem Vorsatze nunmehr abgegangen bin, so liegt der Grund hievon lediglich in der Rücksicht, die ich als akademischer Lehrer auf meine Zuhörer nehmen zu sollen für angemessen hielt. Deßohngeachtet habe ich keine von jenen Anforderungen vor mir selber verborgen, welche das Publicum an den Verfasser einer Dogmatik zu jeder Zeit, besonders aber in unserer Gegenwart, zu stellen berechtiget ist. In welcher Weise das aufrichtige und gewissenhafte Streben von Erfolg begleitet sei, darüber steht mir selbst kein Urtheil zu.

Welche Aufgabe eine christliche Glaubenslehre zu lösen über sich nehme, sofern sie ein auf der Grundlage göttlicher Offenbarung streng durchgeführtes wissenschaftliches Ganze zu sein hat, darüber habe ich mich in der Einleitung, welche den ersten Theil des Systems füllt, hinlänglich ausgesprochen. Indem mir nicht scheint, darüber Etwas nachtragen zu müssen, gehe ich zu demjenigen über, zu dessen besonderer Besprechung dort keine Gelegenheit sich darbot. Dahin rechne ich vor Allem drei Punkte.

1. Wenn wir von den großartigen Ideen und tiefsinnigen Gedanken, die uns in den Schriften der Kirchenväter und späterer

kirchlichen Theologen begegnen, auf die dogmatischen Handbücher, besonders der letztern Zeit, mit weniger Ausnahme, hinübersehen, finden wir nicht, daß jene gekannt, und noch weniger, daß sie verwendet worden wären. Vielmehr gingen die historischen Strebungen größtentheils dahin, nur das im Andenken zu erhalten, was dem christlichen Geiste einst feindlich entgegengetreten war. Indem aber so die Bemühungen dahin gerichtet waren, die alten Kämpfe und Siege für die Erinnerung zu beleben; galten die geschichtlichen Thätigkeiten mehr der wirklichen Vergangenheit als dem, was in der frühern Zeit das Unvergängliche war, wozu wir eben jene großartigen Ideen und tiefsinnigen Gedanken rechnen, welche die Väter der Kirche und die spätern kirchlichen Theologen, vom Offenbarungsgeiste durchdrungen, als lebendige Keime einer heiligen Wissenschaft in den Schooß der Zeit niedergelegt haben. Diese nun wieder aufzusuchen und für die Wissenschaft zu verwenden, halte ich nicht für unverdienstlich. Wie weit mir diese Wiederbelebung gelungen sei, muß die Schrift selbst erweisen.

2. Je mehr die eben bemerkten Ideen und Gedanken, sehr oft metaphysischen Inhaltes, in den Hintergrund traten, desto weniger wurde erkannt, welche Aufgabe das christliche Lehrsystem je der Zeitphilosophie gegenüber zu lösen habe. Zwar geht das große Wort heiliger Offenbarung in der Menschheit unaufhaltsam für sich selber seinen herrlichen Gang, indem es als Unwahrheit alles bloße Menschenwerk richtet, sofern es unwahr wirklich ist: allein eben dieser siegreiche Gang des Göttlichen in der Weltgeschichte muß für das allgemeine Bewußtsein stets vermittelt und in Absicht auf unwahre Gegensätze immerdar erkannt sein. Haben die Väter der Kirche durch eben jene Gedanken und Ideen das Christenthum in seiner Alles überwiegenden und übertreffenden Wahrheit dargethan, und in jeder Zeit das Verhältniß der göttWahrheit als der absoluten zur bloß menschlichen fest und sicher

ausgesprochen; so ist natürlich dieses Verfahren da nicht mehr wahrzunehmen, wo jene Gedanken als abhanden gekommen zu sein erachtet werden durften. Man erkannte es darum auch nicht mehr als angemessen, auf die Zeitphilosophie sich irgendwie einzulassen, und ignorirte, was man hätte besiegen sollen. Allerdings geht meine Anschauung von der Dogmatik nicht dahin, daß ihre Aufgabe darin bestehe, mit der Zeitphilosophie polemisch und apologetisch einen Dialog zu unterhalten; vielmehr bin ich von der Nothwendigkeit überzeugt, daß die Wissenschaft des Glaubens aus dem Glauben selbst ohne Rücksicht auf Anderes darzustellen sei. Allein dieß verhindert nicht, an sich von selbst darbietenden Orten die bestehenden Gegensätze entweder in Noten oder in eigens dazu bestimmten Paragraphen zu besprechen, und bei dieser Besprechung so zu behandeln, daß der genetischen Entwicklung der christlichen Wissenschaft unaufhörlich eine Darstellung der genetischen Entwicklung des philosophischen Irrthums zur Seite geht. Dieß halte ich für eine wesentliche Anforderung an die Wissenschaft des Glaubens, daß nicht nur der christliche Glaube seinem Inhalte nach als absolute Wahrheit, sondern diese auch in ihrem ewigen Siege über die menschliche Unwahrheit erkannt werde, möge die letztere auch noch so sehr sich aufspreitzen und als höchstes Wissen sich hinstellen wollen.

3. So groß die Kluft auch immer ist, die zwischen der zeitlichen Dogmatik und der Philosophie besteht, von der sich die erstere fest und streng abscheidet; Ein Gemeinsames haben sie dennoch darin, daß sich beide in der letzten Zeit vom Leben entfernten, die Philosophie durch ihre unnatürliche Abstraction, die Dogmatik durch ihre immer weiter gehende Trennung von der Wissenschaft des christlichen Lebens, von der christlichen Moral. Zwar ist die Abscheidung der Dogmatik von der Moral in der neuern Zeit im Interesse der wissenschaftlichen Methode gefordert worden; allein

diejenige ſtarre Trennung, welche jetzt beſteht, lag wohl nicht im Sinne derer, welche die Trennung zuerſt vorgenommen haben. Wie wenig erſprießlich dieſe viel zu weit gegangene Trennung für beide Wiſſenſchaften, ſowohl für die Dogmatik als für die Moral, geweſen ſei, darüber ſind ſchon zu viele Stimmen laut geworden, als daß ich für nothwendig finden ſollte, weitere Worte zu verlieren. Wenn nun allerdings meine Abſicht nicht dahin geht, die frühere Verbindung und gemeinſchaftliche Behandlung der beiden Disciplinen wieder herzuſtellen; ſo liegt mir doch ſehr daran, die Starrheit des Verhältniſſes aufzulöſen, und das Band zwiſchen Lehre und Leben, Wahrheit und That aufs Neue zu knüpfen. Ich habe daher geſtrebt, auf das praktiſche Moment der Dogmen ein ſorgſames Augenmerk zu richten. Schon der zweite Band des ganzen Syſtems, welcher die Lehre vom Leben Gottes enthält, wird davon Zeugniß geben.

Indem ich der Vorrede zu meinem dogmatiſchen Werke nichts Weiteres hinzuzufügen weiß, bitte ich ſchließlich die geneigten Leſer, daſſelbe mit freundlicher Nachſicht aufnehmen zu wollen.

Freiburg im Breisgau, am Neujahrstage 1844.

Der Verfaſſer.

Einleitung

in die

christliche Dogmatik.

Begriff und Zweck der Einleitung.

§. 1.

So oft in eine Wissenschaft eingeleitet wird, ist, mag diese ihrem Objecte nach sein, welche sie will, sowohl für den, der in sie einführt, als für den, welcher eingeführt werden soll, eine dreifache Voraussetzung zu machen. Zuerst muß erkannt werden, worin die Natur jeder Einleitung bestehe. Sodann soll in das Bewußtsein treten, welches der Zweck der Einleitung im Allgemeinen und Besondern sei. Endlich ist zu erkennen, was den Inhalt der jeweiligen Einleitung bilde. Jede Einleitung, und somit auch die in die Dogmatik, befaßt sich daher mit vorläufigen Erörterungen über den Begriff, den Zweck und den Inhalt der Einleitung.

Indem aber die Einleitung, eben weil durch sie etwas eingeleitet wird, was sie noch nicht selbst ist oder gibt, ihr letztes Ziel nicht in sich selber hat, sondern in einem Andern, und zwar in dem, in was sie einleitet, ihr Begriff somit ein Zweckbegriff ist; so fällt die Beantwortung der Frage nach dem Begriff und dem Zweck der Einleitung in Eines zusammen.

Jede Einleitung hat die Aufgabe, ein wissenschaftliches Bewußtsein über dasjenige vorläufig zu vermitteln, was Gegenstand der Betrachtung werden soll. Der Begriff dieser vorläufigen Vermittlung ist darum auch der Begriff der Einleitung selbst, und die wirkliche Vollziehung des im Begriff Enthaltenen und Verlangten die von der Wissenschaft geforderte Erfüllung jenes Zweckes, um deßwillen eingeleitet wird, des Zweckes folglich der Einleitung, die zu diesem Ende an gewisse Functionen gewiesen ist, welche sich nach dem jeweiligen Inhalt einer bestimmten Disciplin richten.

Dieß gilt nun vollständig auch von dem Begriffe und dem Zwecke der Einleitung in die Dogmatik. Beide zielen zusammen nur dahin, das Verständniß der Dogmatik für diejenigen wissenschaftlich zu eröffnen, welche zum Studium derselben sich entschlossen haben. Dieses Verständniß ist aber zunächst ein zweifaches: ein Verständniß des Wesens der Dogmatik, und ein Verständniß der Art und Weise, wie die Dogmatik wird.

Daraus geht hervor, daß die Einleitung in die Dogmatik mit dem Innern dieser Wissenschaft selbst sich nicht befasse, sondern einzig nur mit

ihrem Begriffe, so wie mit dem Processe ihres Werdens und ihres bisherigen Gewordenseins. Was daher an der Einleitung dogmatisch ist, ist es nur in sofern, als es mit Etwas in Berührung steht, was entweder im Systeme selbst ein wesentliches Moment bildet, oder zum Kreis der göttlichen Offenbarung im Allgemeinen gehört.

Inhalt der Einleitung.

§. 2.

Jenes oben geforderte Bewußtsein über die Dogmatik vermittelt aber die Einleitung dadurch, daß sie 1) den Begriff der Dogmatik aufstellt, im Begriffe aber zugleich schon die Aufgabe zeigt, welche sie zu lösen hat; 2) die Quellen nennt, aus welchen bei dieser Wissenschaft geschöpft wird; 3) die Methode angibt, die bei den wissenschaftlichen Functionen, durch welche die Glaubenslehre zum Systeme wird, befolgt werden muß; 4) die Anordnung zeigt, die sich unter Anwendung der Methode für das Ganze und seine Theile ergibt, und damit endlich 5) eine kurze Geschichte der dogmatischen Wissenschaft verbindet.

Durch die Angabe des Begriffs der Wissenschaft wird nicht nur der Gegenstand zum Bewußtsein gebracht, der im Besondern behandelt wird, sondern zugleich auch sein Umfang und seine Grenzen bestimmt. Mit Rücksicht auf den vorliegenden Gegenstand ergibt es sich aber auch zugleich, daß es sich bei der vorläufigen Erörterung seines Begriffs, so wie überhaupt nicht handeln könne um eine besondere, von der in andern dogmatischen Systemen gewöhnlichen, abweichende Erklärung über Dogmatik. Dieß kann nur da der Fall sein, wo über die Dogmatik selbst verschiedene, sich entgegengesetzte Ansichten herrschen. Eine solche Verschiedenheit und Entgegensetzung findet aber in der katholischen Kirche nicht Statt [1]).

Durch die Bestimmung der Quellen wird darüber entschieden, woher das dogmatische Bewußtsein seinen Ursprung genommen habe, und wie die wahren Quellen von den falschen zu unterscheiden seien. Zugleich wird angegeben, nach welchen Regeln der dogmatische Stoff aus den Quellen erhoben werden müsse.

---

1) Nur Schleiermacher kann daher auf seinem Standpunkte sagen, „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.“ — Schleiermacher sagt aber auch, daß auf dem protestantischen Gebiete es nicht als ausgemacht anzusehen sei, was im Christenthum das Wesentliche und das Unwesentliche sei. Vgl. eine spätere Note.

Durch die vorläufige Angabe der Methode, die in der Dogmatik in Anwendung kommt, wird der Geist sogleich auf das eigentliche, feste wissenschaftliche Verfahren hingewiesen, und zum Voraus mit dem Gange befreundet, der in den dialektischen Bestimmungen eingeschlagen werden muß, wenn das System organisch sich aufbauen soll.

Durch die damit verbundene Diathese des Stoffes (Eintheilung) aber wird eine klare Uebersicht über das Ganze und seine Theile gleich anfangs gewonnen.

Dadurch endlich, daß man der christlichen Dogmatik eine, wenn auch nur kurze Darstellung ihrer bisherigen Schicksale vorangehen läßt, erhalten wir von der formellen Ausbildung dieser Wissenschaft ein historisches Bewußtsein; wir werden hiedurch hingewiesen auf die reiche Fülle der Formen, in welchen der christliche Geist seit seinem Wirken in der Kirche seine innere Wahrheit entwickelt und gestaltet hat. Daß diese geschichtliche Darstellung, die, näher angesehen, eine Geschichte der Methode der Dogmatik ist, für den Theologen von großer Bedeutung sein müsse, leuchtet von selbst ein. Denn wenn schon in der Kirchengeschichte das ewige Bewegen und Schaffen des christlichen Geistes unter den verschiedenen Völkern unsere Aufmerksamkeit in einem so hohen Grad auf sich zieht, um wie viel mehr wird unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen, was jenes Bewegen und lebendige Schaffen verursacht, die christliche Wahrheit nämlich, welche die Grundlage alles religiösen Lebens und Handelns ist. Zwar hat die Geschichte der Dogmatik nur auf das Formelle dieser Wissenschaft in ihrer zeitlichen Entwicklung Rücksicht zu nehmen: — allein es ist und bleibt doch immer der christliche Geist, der diese Formen aus sich erzeugt hat und fortwährend erzeugt. In allen Formen daher, so viele auch die Geschichte aufzeigen mag, hat ein lebendiger Geist gelebt, und er hat in diesen Formen seine Ideen ausgeprägt. Die Formen der Wissenschaft sind daher nur die Formen eines geistigen Wirkens und Schaffens, so wie die Ausdrucksweisen göttlicher und ewiger Ideen. So fern und so weit sie wirklich nur Hüllen und Formen sind, mögen sie ihre Gestalt verwandeln; — die göttlichen Ideen selbst aber, die aus ihnen sprachen, gehören in ihrer Unwandelbarkeit der Ewigkeit an, von welchen die Formen nur die zeitlichen Träger sind.

Behandlung dieses Inhaltes.

§. 3.

Jene fünf Bestandtheile sind wesentlich die Gegenstände der gegen-

wärtigen Einleitung. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen einer bloß äußerlichen Angabe dieser wesentlichen Bestandtheile und einer genetischen Entwicklung derselben. Da die letztere allein im Stande ist, das wissenschaftliche Interesse zu befriedigen, so liegt es uns ob, diese Entwicklung hier zu versuchen. Aber selbst dieser Versuch kann nicht so geradezu bei irgend einer einzelnen Bestimmung wie etwa der vom Dogma und drgl. den Anfang nehmen, sondern muß, um auch hier dem wissenschaftlichen Interesse zu genügen, mit allgemeinern theologischen Bestimmungen beginnen. Diese allgemeinern theologischen Bestimmungen haben aber zu der Dogmatik in einem solchen Verhältniß zu stehen, daß sie durch sich selber als durch ein schon Bekanntes zu einem noch Unbekannten hinüberführen. Das nunmehr zu Begreifende wird an ein schon Begriffenes geknüpft.

Der Grund hievon liegt in der Stellung, welche die Dogmatik zu jenen theologischen Disciplinen einnimmt, die im ganzen System ihr vorausgehen, und auf welche sie folglich baut.

Diese Disciplinen sind die Theorie der Religion und Offenbarung, die Lehre von der Schrift und Tradition, die biblische Kritik und Exegetik.

Wenn aber gesagt worden ist, die Dogmatik baue auf die eben genannten theologischen Disciplinen, so geschieht dieß nicht etwa nur durch einfache Berufung auf dieselben und auf die von ihnen gelieferten Resultate: sondern, soll das Werden der Dogmatik, die Genesis derselben, aus und durch jene Disciplinen in der Einleitung behandelt werden; so ist eine kurze Wiederholung derselben um so eher nothwendig, weil die Genesis der Dogmatik an eine Reconstruction des geschichtlichen Theiles ihrer selbst gebunden ist.

Damit sind wir auf den Punkt gekommen, von dem aus zwei Abwege leicht möglich sind, wie sie denn mehrere Theologen auch wirklich eingeschlagen haben.

Diese Abwege sind: entweder werden jene vorausgehenden Disciplinen, besonders die Theorie der Religion und Offenbarung, als bloße Prolegomena zur Dogmatik behandelt; oder es wird, wenn sie als besonders behandelbar vorausgesetzt werden, so viel aus ihnen wiederholt, daß gewisse Haupttheile, z. B. die Lehre von der Religion, von der Offenbarung u. s. w. noch einmal mit aller möglichen Umständlichkeit und Ausführlichkeit vorgeführt werden.

Und dennoch verlangt das wissenschaftliche Interesse nichts weiter, als ein kurzes Zurückgehen auf jene Disciplinen, aus welchen der Begriff der Dogmatik und ihre Genesis vorstellig gemacht werden kann und soll.

Noch müssen wir, ehe wir zur eigentlichen Einleitung übergehen, auf einen Punkt, der uns wichtig scheint, die Aufmerksamkeit hinlenken.

Wir haben oben den Inhalt der Einleitung in die Dogmatik als einen fünffachen angegeben, denn Begriff, Quelle, Methode, Anordnung und Geschichte der Dogmatik sollen in ihr behandelt werden. Nun könnte die Ansicht sich geltend machen, wir müssen diese fünf Punkte so nach einander abhandeln, daß wir zu keinem übergehen dürfen, ohne daß der zunächst vorausgegangene gänzlich vollendet und abgethan ist.

Wenn dieses Verfahren auch durch eine äußerliche Auffassung nahe gelegt sein sollte, so widerstrebt ihm gewiß die genetische Behandlung, die wir oben als die unsrige genannt haben. Worin diese und die durch sie bedingte Anordnung bestehe, wird zwar, so wie die Entwicklung der Gegenstände aus einander, die wirkliche Einleitung selber factisch zeigen; allein es wird zur Erleichterung des Verständnisses und zu einer vorläufigen Uebersicht dienlich sein, sie in ihrer genetischen Aufeinanderfolge vordersamst wenigstens anzudeuten. Jene in der Einleitung darzustellenden Gegenstände sind:

1) Die Theologie als Religionswissenschaft im Allgemeinen;
2) Die bestimmte Religion;
3) Die christliche Theologie als positive Wissenschaft;
4) Die Quellen der christlichen Dogmatik, Schrift und Tradition;
5) Aushebung des dogmatischen Stoffes aus den Quellen, oder Beweisführung aus der Schrift und der Tradition;
6) Die Entfaltung der christlichen Wahrheit;
   a) Der christliche Glaube;
   b) Der objective Glaube in seiner Vermittlung zum Symbol;
   c) Das Symbol als Bekenntniß und Glaubensregel;
   d) Nähere Charakteristik des Symbols; seine Stellung zur Wissenschaft;
   e) Glauben und Wissen; das Wesen und die Bedeutung der Entwicklung der christlichen Wahrheit;
   f) Der Entwicklungsproceß der christlichen Wahrheit selbst;
   g) Die Stadien des Entwicklungsprocesses;
      α) Die göttliche Setzung der Wahrheit;
      β) Die Subjectivirung;
      γ) Die Objectivirung;

7) Das Dogma;
8) Das Werden der Dogmatik oder des christlichen Lehrbegriffs;
   a) Umsetzung der bildlichen Form in die Form des Begriffes;
   b) Dialektischer Charakter der Dogmen;
   c) Die dogmatische Sprache;
   d) Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie;
   e) Formeller Gebrauch der Philosophie;
   f) Die speculative Methode; Form der christl. Dogmatik;
9) Die Dogmatik als System;
10) Eintheilung der Dogmatik;
11) Geschichte der Dogmatik;

Theologie als Religionswissenschaft im Allgemeinen.

§. 4.

Theologie kann vorläufig das bezeichnen, was wir Religionswissenschaft im Allgemeinen nennen, obwohl die Theologie an sich und in der Wirklichkeit stets nur die wissenschaftliche Gestaltung des Gottesbewußtseins und des Lehrbegriffs einer bestimmten religiösen Gemeinschaft ist, mit Hinzunahme alles dessen, was mit diesem Gottesbewußtsein und mit diesem Lehrbegriffe in Verbindung steht, der aus ihm hervorgeht. Indeß haben doch immer auch die Philosophen das, was sie auf ihrem eigenen subjectiven Standpunkt und innerhalb ihres Systems über Gott und göttliche Dinge zu sagen wußten, im Allgemeinen Theologie, d. h. Lehre von Gott, genannt, mit Entfernung des in einer Volksthümlichkeit gegebenen Concreten, das den Charakter der Wissenschaft der Religion zu einem bestimmten macht.

So nennt Aristoteles in seiner Metaphysik einen Theil der Philosophie: Theologie, und bezeichnet sie näher, indem er sagt: „Es gibt drei betrachtende Philosophien, Mathematik, Physik und Theologie; denn wenn eine Gottheit existirt, so muß sie ohne Zweifel in einer solchen Natur sich finden, und die herrlichste Natur muß das herrlichste Geschlecht in sich begreifen. Die betrachtenden Wissenschaften sind vorzüglicher als die übrigen, und unter den betrachtenden ist die Theologie die vorzüglichste“ [1]). Denselben Gedanken wiederholt Aristoteles an einem andern Orte der Metaphysik [2]), und setzt über die Gottheit hinzu, daß sie das erste und vor-

---

1) Aristoteles, Metaph. l. VI. c. 1. — 2) Libr. XI. c. 7.

züglichste Princip sei. Daher kommt es denn auch, daß in spätern Zeiten nicht leicht ein philosophisches System hervortrat, in welchem nicht ein bestimmter Theil der Theologie gewidmet gewesen wäre, wie denn ein Aehnliches auch in unserer Zeit jeder Versuch einer Metaphysik aufweist.

Sofern wir nun vorläufig die Theologie in jenem ganz allgemeinen Sinne auffassen, ist sie die Wissenschaft, die sich aus dem Gottesbewußtsein entwickelt, als dessen Grundlage wir die Idee von Gott anzusehen haben.

Die Theologie als Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen ist oben von uns der Religionswissenschaft gleichgestellt worden. Der Grund dieser Gleichstellung kann nicht schwer aufzufinden sein; denn wir dürfen nur sowohl dem Begriff als dem Wesen der Religion näher auf den Grund gehen, um in der Definition bei demselben anzukommen, was auch in der Bestimmung des Begriffs der Theologie die Hauptsache ist.

Daß der Mensch seinen geistigen Verhältnissen nach zur Religion organisirt sei, erweist sich in jedem Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit so sehr als Thatsache, daß es anderer Beweise nicht mehr bedarf, so unwiderleglich und in der Unwiderleglichkeit dem Zwecke dienlich diese auch sonst an sich sein mögen. Eben so wenig braucht erwiesen zu werden, daß das religiöse Verhältniß das höchste sei; denn der in sich klare Geist kennt überhaupt kein höheres: er hat das feste, unerschütterliche Bewußtsein, daß sein tiefstes und reinstes Dasein nur in jenem Verhältnisse wurzle, und daß er sich vollende nur in ihm. Religion ist daher Grund, Anfang, Princip, Kraft, Mittelpunkt und Vollendung des wahren Lebens. — Eben so können wir die Religion die Wahrheit des Lebens nennen. Denn nur jenes Leben ist wahr, das Grund, Anfang, Princip, Kraft, Mittelpunkt, Vollendung und eben darin seine geistige Wirklichkeit hat. Die Wahrheit des Lebens, das in der Religion ruhet, ist aber deßwegen so wahr, weil ihr Grund ein göttlicher ist.

Von einem göttlichen Grunde der Religion können wir in einem doppelten Sinne sprechen. Denn einmal ist der Grund der Religion Gott selbst, der und so fern er in Absicht auf den creatürlichen Geist ein religiöses Verhältniß gewollt und geordnet hat. Dieser erste göttliche Grund, der Gott selbst als Urheber der Religion ist, ist zugleich der objective, außer uns liegende und uns zu sich selber als zu dem ewigen Urgrunde hinziehende Grund. Dann aber hat Gott, damit Religion als bewußte, freie und lebendige Verbindung des Geistes mit Gott von

Seite des Menschen möglich werde, in den Geist des letztern Etwas gelegt, woraus wie aus einer lebendigen Quelle die Religion hervorfließe, oder worauf sie sich als auf eine nie wankende Grundlage in jeder Zeit gründe.

Dieses Etwas, welches die natürliche Grundlage der Religion wird, ist die Idee von Gott, die dem Geiste, der zur Religion organisirt ist, so sehr als etwas Wesentliches angehört, daß sie von ihm nicht genommen werden kann, ohne das tiefste geistige Leben in seinem Grundelemente tödtlich zu verletzen.

Obschon aber diese Idee von Gott, sofern sie der menschlichen Natur einwohnt und Eigenthum der letztern ist, etwas Subjectives und Menschliches genannt werden kann, so hört sie darum doch nicht auf, objectiver göttlicher Grund der Religion, und zwar schon deßwegen zu sein, weil sie der Mensch eben so wenig aus sich vertilgen kann, als es ihm möglich war, sie sich selbst zu geben, oder aus sich als aus einem Endlichen zu erzeugen.

An der so bestimmten Idee von Gott hat die Religion wie ihren Ausgang, so auch ihr stetes, der menschlichen Natur angehöriges inneres Princip.

In der wirklichen Religion selbst, d. h. in der Religion, wie sie ein Leben ist, sind Erkennen und Handeln, Glauben und Thun, schlechthin Eins, so daß jede Trennung, wenn sie vorgenommen wird, nur einen relativen Werth haben kann.

Wird aber das Moment des Begreifens und Wissens im religiösen Bewußtsein vorzugsweise in Anspruch genommen, oder verfolgt der Geist im Besondern die Richtung auf das Erkennen hin; so nimmt damit die Theologie ihren ersten Anfang. Denn aus diesem Keime heraus entwickelt sich die Wissenschaft, die in Begriffen lebt, und eben so zur Tiefe als zur Klarheit des göttlichen Erkennens den Geist führet. Indem somit Inhalt und Gegenstand dieses wissenschaftlichen Erkennens die Religion ist, ist Theologie die Wissenschaft der Religion im Allgemeinen. Wissenschaft der Religion kann aber die Theologie nur sein, in wie fern sie zugleich Wissenschaft von Gott ist, und so fallen beide Bestimmungen nothwendig zusammen. Wie aber die Wissenschaft nie das Wesen von dem selber ist, was erkannt wird, sondern nur der Begriff desselben, so ist auch die Theologie der Begriff der Religion, ihre wissenschaftliche Form, oder, da Religion Leben ist, Begriff der Idee und des Lebens der Religion.

Die bestimmte Religion.

§. 5.

So sehr aber auch immer das Wesen der Religion ein allgemeines genannt werden muß, wie die Idee, aus der sie sich entwickelt; so ist sie, ungeachtet dieses Einen Elements und dieses Einen Princips, in der Wirklichkeit doch nie eine allgemeine [1]), sondern wie schon oben angedeutet worden, stets eine bestimmte, die Religion irgend eines Volkes, eines Stammes, einer gewissen Gemeinschaft, eine Religion somit, die sich als eine erscheinende nach dieser oder jener Grundanschauung historisch gebildet hat, und von jeder eben so gebildeten sich unterscheidet. Ist aber die Religion eine bestimmte, so ist auch ihr Begriff ein solcher, sonst könnte dieser ihr wissenschaftlicher Ausdruck nicht sein. Was der bestimmten Religion ihre Bestimmtheit verleiht, ist entweder die Individualität eines Menschen, der sie stiftet, oder eine schon gestiftete modificirt; oder es ist die Nationalität; oder es ist beides zusammen, d. h. es ist ein Individuum, welches unter dem Einflusse der Nationalität, unter welchem es selbst steht, das religiöse Verhältniß seines Volkes, wie Zoroaster das des persischen, auf eigenthümliche Weise bestimmt. Analysiren wir daher die außerchristlichen Religionen, so werden wir stets auf dreierlei Elemente kommen: zuerst auf das allgemeine, in der angebornen Idee der Gottheit ruhende Element; sodann auf die Individualität desjenigen Mannes, der jenes allgemeine Element auf eine besondere Weise bestimmt; und endlich auf den nationalen Charakter, der sich in jeder menschlich bestimmten Religion ausdrückt. Indem aber bei der so bestimmten Religion das Individuelle und Nationelle zugleich und wesentlich das Endliche ist, ergibt sich für die bestimmte Religion eine zweifache Folgerung. Zuerst ist klar, daß die bestimmte Religion eben durch das, was sie bestimmt, auch verendlicht wird; sodann aber, daß die so verendlichte Religion selbst der angebornen Idee der Gottheit nicht mehr entsprechen könne. Daher trägt denn auch zu jeder Zeit der Mensch mit der Idee der Gottheit auch das Verlangen in sich, von der menschlich bestimmten Religion zu einer höhern aufzusteigen, die göttlich bestimmt wäre.

Jene endliche, menschliche Bestimmtheit ist es, was man an der Theologie fast allgemein das positive Element zu nennen pflegt. Obschon aber dieser Sprachgebrauch so weit als immer möglich verbreitet ist, so wird

---

1) Warum die christliche Religion zu der bestimmten Religion nicht gezählt werden könne, wie die Religion der Perser, der Griechen, der Römer u. s. w., wird aus §. 6 deutlich werden.

ihm doch nur unter gewissen Bedingungen und Beschränkungen zu huldigen sein. Zwar hat die der neuesten Zeit angehörige Behauptung, das Positive sei die Idee Gottes im Menschen [1]), mit Recht wenig Beifall erhalten; vielmehr hat man das Positive der Religion, wie der Theologie, seinem Grunde nach in der bestimmten Gestaltung des Gottesbewußtseins gefunden, welche Gestaltung in einer jeweiligen bestimmten Eigenthümlichkeit zugleich ihre Selbstständigkeit hat, welche beide in Symbolen und symbolischen Handlungen hervortreten. Allein es ist und bleibt zu jeder Zeit ein großer Unterschied zwischen Eigenthümlichkeit und Eigenthümlichkeit, so wie zwischen Eigenthümlichkeit und wahrhaft Positivem. Denn nicht jede Eigenthümlichkeit vermag es, sich als etwas Maaßgebendes in Absicht auf die Religion in Wahrheit zu behaupten. Eben darum ist aber auch der Werth, den das Eigenthümliche als Positives haben kann, sehr verschieden. Denn er hängt ab von der absoluten Beziehung entweder auf die Idee Gottes in uns und die ihr entsprechenden höhern Regungen und Bedürfnisse der menschlichen Natur, oder auf die außer uns sich offenbarende Gottheit, oder auf beide Momente zugleich. Das Letztere ist in der christlichen Religion der Fall.

Und so stellen sich für uns folgende Sätze heraus:

Reine Religionsphilosophie existirt in der Wirklichkeit so wenig, als es eine Religion gibt, die ohne Eigenthümlichkeit wäre. Denn überall ist außerhalb des Christenthums die Religion, wie die Religionswissenschaft, theils durch Individualität, theils durch Nationalität, in der Regel aber durch beides zugleich irgendwie bestimmt. Allein weder die Individualität noch die Nationalität vermögen an sich und wegen der an ihnen haftenden Beschränktheit und Endlichkeit das wahrhaft Positive hervorzubringen; dieses kann vielmehr, als ein für Alle Geltendes, nur von einem Höhern und schlechthin Universellen ausgehen, durch welches jene Eigenthümlichkeiten zwar nicht aufgehoben, aber überwunden und verklärt werden. Das wahrhaft Positive kann nur das schlechthin Unbedingte, das Absolute, das über alle endliche Individualität und Nationalität Erhabene sein.

Dieses Positive ist das Positive des Christenthums.

Die christliche Theologie als positive Wissenschaft.

§. 6.

Inhalt der christlichen Theologie ist das Gottesbewußtsein, wie es durch

---

1) Marheineke hat sie vorgebracht; vergl. dessen: Grundlehren der christlichen Dogmatik. 2te Auflage. §. 27. S. 15. 16.

die Offenbarung in Christo, diese in ihrem Zusammenhange mit den Alttestamentlichen Offenbarungen, sich entwickelt und gestaltet hat. Das Positive an der christlichen Theologie ist daher die göttliche Offenbarung. Es ist hier weder eine menschliche Individualität noch irgend eine Nationalität, was bestimmend für die Religion auftritt, und dieß ist der Grund, warum wir die christliche Religion nicht in die Reihe der bestimmten Religionen stellen können. Denn bestimmt-sein, und endlich- oder menschlich-bestimmt-sein, fällt hier in Eins zusammen. Die christliche Religion aber ist durch Gott bestimmt, und es ist eben diese göttliche Bestimmtheit, die wir, zum Unterschiede von jeder menschlichen, das Positive nennen.

Dieses Positive hat einen absoluten Werth, und zwar in zweifacher Beziehung: zuerst, weil es auf der Offenbarung Gottes selbst ruhet; und dann, weil der Urheber dieser Offenbarung zugleich auch der Urheber der Vernunft ist, in welcher die Idee von Gott wohnt. Innere Offenbarung und äußere strömen daher im Christenthume in Eine zusammen, und machen die unendliche Wahrheit des christlichen Glaubens aus [1]). Die christliche Religion selbst ist aber, eben weil ihr Urheber Gott ist, die absolute Religion, die Religion an und für sich, oder die Religion in ihrer Wahrheit, d. h. die wahre Religion, oder die Religion selbst. Aus ihrem göttlichen Grund heraus entwickelt sich daher auch das höchste, tiefste religiöse Erkennen, und dieß ist die Seite, nach welcher die christliche Theologie in Absicht auf das Wissen auf so ausgezeichnete Weise einen absoluten Charakter für sich in Anspruch nimmt.

Näher angesehen aber ist es die Persönlichkeit Christi, das Sein und Leben des Erlösers, was zur Offenbarung und zum Erkennen gegeben wird. Nicht nur ist unsere religiöse Anschauung auf denjenigen gegründet, welcher Gott selbst geschaut hat, sondern sie stützt sich auf

---

1) Wir nehmen dieß in dem Sinne, in welchem Justinus M. mit dem an ihm gewohnten Tiefsinn sowohl die Offenbarung Gottes durch die Vernunft, als die außerordentliche göttliche Offenbarung auf den ewigen Logos als auf ihren beiderseitigen Urheber zurückführt. Vergl. unsere Schrift: Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, S. 238—242 in der mitgetheilten Abhandlung über den Ursprung der speculativen Theologie ꝛc. Thomas von Aquin sagt: Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. *Contr. Gentiles.* l. 1. c. 7.

denjenigen, der zugleich Gott selbst ist, dessen Gott-Schauen somit auf seinem Gott-Sein ruhet. Jenes Sein und Leben Christi nun, welches das göttliche selbst ist, mit all dem, was mit demselben, und in reiner Folge aus ihm für die Welt hervorgegangen ist, als die Wahrheit zu erkennen, ist Aufgabe der Theologie [1]), so wie es Aufgabe des ganzen christlichen Lebens ist, die so erkannte Wahrheit an sich zu verwirklichen. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, als durch mich [2]). Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit lehre [3]). Habet ihr mich kennen gelernt, so habet ihr auch meinen Vater kennen gelernt; ja von jetzt an kennet ihr ihn, und habet ihn gesehen [4]). Wer mich sieht, der sieht den Vater [5]). Ich und der Vater sind Eins [6]). Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch geoffenbaret [7]). Niemand hat Gott gesehen; der eingeborne Sohn aber, welcher im Schooße des Vaters ist, der hat ihn bekannt gemacht [8]). Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen [9]). Es heißt bei den Propheten: Sie werden Alle von Gott belehrt werden. Jeder, der vom Vater hört und lernt, kommt zu mir. Nicht, als wenn Jemand den Vater gesehen hätte: nur der, welcher von Gott ist, hat den Vater gesehen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben [10]). Niemand kennt den Vater, als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will [11]).

Daraus ist es denn auch abzuleiten, warum die ersten Bekenner des christlichen Glaubens, die Apostel, die christliche Wahrheit so hoch gestellt haben. Christus ist ihnen göttliche Kraft und göttliche Weisheit [12]). Sie erachten Alles für Schaden gegen die überschwengliche Erkenntniß Jesu Christi [13]). Sie halten nicht dafür, etwas zu wissen, als nur Jesum Christum, den Gekreuzigten [14]). In ihren Reden und Predigten bedienten sie sich nicht künstlich überredender Worte menschlicher Weisheit, sondern sie wirkten durch Geist und Kraft, damit der Glaube nicht beruhe auf Menschenweisheit, sondern auf der Kraft Gottes [15]). Nicht die Weis-

---

1) *Augustin. Serm. XLVI. de pastoribus, in Ezechiel* 34. c. 14. Prope omnis pagina (s. scripturae) nihil aliud sonat quam Christum. *Contra Faustum* l. XXII. c. 94. Christum igitur sonant haec omnia.

2) Joh. 14, 6.
3) Joh. 18, 37.
4) Joh. 14, 7.
5) Joh. 14, 9.
6) Joh. 10, 30.
7) Joh. 15, 15.
8) Joh. 1, 18.
9) Joh. 3, 36.
10) Joh. 6, 45—47.
11) Matth. 11, 27.
12) 1 Kor. 1, 24.
13) Phil. 3, 8.
14) 1 Kor. 2, 2.
15) 1 Kor. 2, 4. 5.

heit dieses Zeitalters und den Geist dieser Welt, welche zu Nichts werden, tragen sie vor, sondern Gottes geheimnißvolle und verhüllte Weisheit, die Gott von Ewigkeit her zu unserer Beseligung bestimmt hat [1]).

Endlich ist auf dem Boden der göttlichen Offenbarung das stets bleibende Princip des Erkennens, so wie des Lebens, der von Christo gesandte Geist Gottes, der in alle Wahrheit leitet [2]). Uns aber hat Gott durch seinen Geist Offenbarung zu Theil werden lassen. Denn der Geist durchschauet Alles, selbst die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was in dem Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? Ebenso weiß auch Niemand, was in Gott ist, als nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, um zu wissen, was Gott uns verliehen hat. Und das lehren wir auch, nicht in gelehrten Worten, wie menschliche Weisheit, sondern wie der Geist sie uns lehrt, und erläutern Geistiges mit Geistigem [3]).

Wenn nach den obigen Auseinandersetzungen die Grundlage der christlichen Theologie die göttliche Offenbarung ist, so fragt es sich jetzt zuerst darum, wo diese Offenbarung für uns niedergelegt sei, oder wo sie für uns fließe. Damit kommen wir auf die Lehre von den Quellen der göttlichen Offenbarung.

Quellen der christlichen Dogmatik.

§. 7.

Die Quellen der christlichen Dogmatik sind Schrift und Tradition [4]). Während die umständlichere Behandlung derselben der Theorie der Offenbarung angehört [5]), haben wir uns mit ihnen an diesem Orte nur in so weit zu befassen, als es der oben angedeutete Zweck der Einleitung in die Dogmatik verlangt. Dieser Zweck geht aber nicht weiter, als dahin, daß die Quellen genannt, zugleich aber die Regeln für jene Functionen angegeben werden, die sich damit befassen, den dogmatischen Stoff, d. h. den Inhalt der Dogmatik aus den Quellen der göttlichen Offenbarung in der rechten Art und Weise herzuholen.

---

1) 1 Kor. 2, 6. 7. 2) Joh. 16, 13. vgl. 14, 17. 15, 26. 3) 1 Kor. 2, 10—13.
4) Vgl. Möhler: die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus. Tüb. 1825. S. 3—62. Symbolik, 5te Aufl. S. 333—400.
5) Vgl. unsere Encyklopädie der theologischen Wissenschaften Bd. I. §§. 603—628. S. 408—417. 2te Aufl.

Unter der heiligen Schrift verstehen wir das auf göttliche Eingebung hin niedergeschriebene Wort Gottes, als höhere Offenbarung an den Menschen [1]). Wir nennen sie die heilige, theils zur Unterscheidung des Göttlichen von dem Menschlichen, theils weil der Inhalt derselben sich vorzugsweise auf die durch die Offenbarung zu vermittelnde Heiligkeit des Lebens bezieht [2]). — Wir wenden uns zunächst zu den Schriften des Alten Bundes.

Diese Schriften richten sich ihrem Inhalte und ihrer Form nach ganz nach dem Gange, den Gott mit dem jüdischen Volke nach der Stufenfolge seiner Vorbereitung und Bildung eingeschlagen hatte. Denn in verschiedenen Zeittheilen, d. i. in verschiedenen Perioden — πολυμερως — und auf verschiedene Art — πολυτροπως — offenbarte sich Gott ehemals den Vätern durch die Propheten, bis er in den letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn [3]). Wie daher die Bildung des jüdischen Volkes in bestimmten Perioden sich verlief, so richtete sich auch die göttliche Offenbarung nach den jeweiligen Stufen derselben und nach den Bedürfnissen, die auf diesen Stufen gefühlt und erkannt wurden. Offenbarung als That Gottes, wie sie an den Menschen kommt, und Bedürfniß und Fähigkeit zur Aufnahme des von Gott Dargebotenen, bestimmten in Einheit mit einander den Gang der durch Offenbarung hervorgerufenen Bildung. Der Mittelpunkt von Allem aber war die Verheißung des Messias, als des Welterlösers. So lange jedoch die Zeit der Ankunft desselben unter uns nicht erfüllt war, gilt das Wort: Sie Alle starben im Glauben, ohne das Verheißene zu erlangen; nur in der Ferne erblickten sie es, froh darnach sich sehnend. [4])

---

1) Alle Schrift ist von Gott eingegeben. 2 Tim. 3, 16. Augustinus: Scis illos libros unius, veri et veracissimi Dei spiritu esse humano generi ministratos. *Augustin Confess.* l. VI. c. 5 (al 7). cfr. l. XII. c. 26 (al. 36). l. XIII. c. 15 (al. 16). Et dixi, o Domine, nonne ista Scriptura tua vera est, quoniam tu verax et veritas edisti eam? *ibid.* l. XIII. c. 29. (al. 44). An andern Orten nennt Augustinus die heil. Schrift eine Handschrift Gottes: Non mihi credis, ecce scribo tibi. Etenim quia generatio vadit, et generatio venit, et sic transcurrunt ista sæcula cedentibus succedentibusque mortalibus; Scriptura Dei manere debuit, ut quoddam chirographum Dei, quod omnes transeuntes legerent. *Enarr. in Psalm.* 144.

2) Thomas von Aquin: Sacra scriptura dicitur sancta tripliciter: scilicet a spiritu sancto, a materia et ab effectu. *In epist. ad. Roman.* cap. I. lect. 2. *cfr. In 2 ad. Timoth. cap. III. lect. ultim.* — Auctor sacrae scripturae Deus est. *Summ. theol.* P. I. qu. 1. art. 10.

3) Hebr. 1, 1, 2. 4) Hebr. 11, 13.

Die Schriften des A. Bundes lassen sich verschieden eintheilen, je nachdem der Standpunkt beschaffen ist, auf welchen man sich stellt. Geht man von der Verschiedenheit des Inhaltes aus, so theilt man sie ein in historische, didaktische, poetische und prophetische Bücher, wobei jedoch kaum noch die Bemerkung nothwendig sein wird, daß auch die historischen, poetischen und prophetischen Schriften nicht aufhören, im strengsten Sinne didaktisch zu sein.

Geht man aber von dem Umstande aus, daß in Absicht auf die Alttestamentlichen Bücher ein zweifacher Kanon besteht, ein früherer und ein späterer; so theilen sich die Schriften des A. B. in protokanonische und deuterokanonische, wodurch jedoch in Absicht auf den Inhalt, der und so ferne er göttliche Offenbarung ist, kein Unterschied bewirkt wird. Die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes sind daher keine Apokryphen [1]).

Die Schriften des Alten Testaments, auf die wir uns dogmatisch berufen, sind nach der in der Vulgata angenommenen Ordnung: die fünf Bücher Mosis, das Buch Josua, das Buch der Richter, das Buch Ruth, die vier Bücher der Könige, die zwei Bücher Paralipomenon, das erste Buch Esdras, das zweite Buch Esdras oder Nehemias, das Buch Tobias, das Buch Judith, das Buch Esther, das Buch Job, das Buch der Psalmen, das Buch der Sprüche, der Prediger, das hohe Lied, das Buch der Weisheit, das Buch Jesus Sirach, die vier großen und die zwölf kleinen Propheten, das Buch Baruch und die zwei Bücher der Makkabäer. Ganz nach dem Gange der göttlichen Offenbarung, welche als Erziehung sich nach den Bedürfnissen des menschlichen Geistes richtet, sind die Schriften der ersten größern Reihe vorzugsweise historisch, so aber, daß die Geschichte zugleich nicht nur göttliche Offenbarung und Belehrung, sondern auch das göttliche Gesetz enthält. Die Schriften der zweiten großen Reihe sind größtentheils didaktischer Natur, weil auch die heilige Poesie wesentlich nur göttliche Didaktik ist. Die letzte Reihe aber besteht vorzugsweise aus prophetischen, d. h. aus solchen Schriften, welche immer lauter und lauter die Erfüllung der uralten, im Paradies selbst gegebenen Verheißung verkünden, durch diese Verkündigung selbst aber das Gemüth der Welt auf die Fülle der Zeit vorbereiten, und für das erscheinende Heil empfänglich machen [2]).

---

1) Vrgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. X. — XIII. und 9—70.

2) Quod ori ejus etiam nominandum servabatur, quem regem ad regendos,

Die alte Zeit der Erwartung endete mit dem Eintritte der Erfüllung durch die wirkliche Ankunft des Verheißenen.

Als aber Christus, der Gottmensch, als der höchste Offenbarer der Wahrheit, erschienen war, trug er seine Lehre nicht durch Schrift, sondern durch unmittelbare Verkündigung vor.

Die Neutestamentliche Offenbarung ruhet somit auf dem lebendigen Worte Gottes selbst, wie es ohne weitere Vermittlung und ohne weiteres Organ von ihm an die Menschheit erging. — Ebenso gab auch Christus seinen Aposteln und Jüngern den Auftrag, mündlich der Welt das in ihm erschienene Heil zu verkünden, was sofort den Zweck und den Inhalt der apostolischen Predigt ausmacht. Das den Aposteln vom Herrn Anvertraute (ἡ παραθηκη) ist auch dasjenige, was als der Typus der Lehre (τυπος λογων [1]), τυπος της διδαχης) für alle und jede Zeit angesehen werden muß. Was aber Christus den Aposteln auftrug, das trugen die Apostel wiederum ihren Nachfolgern auf, und so pflanzte sich das Christenthum in allen Zeit- und Raum-Gebieten fort durch das lebendige Wort.

Wie sehr das lebendige Wort Gegenstand der Nachforschung schon in der ersten christlichen Zeit war, geht aus dem merkwürdigen Bekenntnisse des Papias hervor: „Traf ich Jemanden, der die Alten gekannt hatte, so fragte ich ihn sorgfältig, was diese gesagt hätten, was Andreas, Petrus, Thomas, Philippus, Jacobus, Johannes, Matthäus und die übrigen Jünger des Herrn gepredigt hätten; denn ich glaubte nicht, daß ich von dem Lesen der Bücher so großen Nutzen haben könnte, als von der mündlichen Erzählung noch lebender Menschen" [2]). Hegesippus begab sich um der Tradition willen auf Reisen, und er fand sie

---

et sacerdotum ad sanctificandos fideles suos *universus ille apparatus veteris Instrumenti* in generationibus, factis, dictis, sacrificiis, observationibus, festivitatibus, omnibusque eloquiorum præconiis, et rebus gestis, et rerum figuris parturiebat esse venturum, qui plenus gratia et veritate, et ad præcepta facienda adjuvando per gratiam, et ad promissa implenda curando per veritatem, venit legem non solvere, sed adimplere. *Augustin. Contra Faustum.* l. XIX. c. 31. Da das Alte Testament um des Neuen willen ist, so sagt Augustinus an einem andern Ort: das Neue Testament sei älter als das Alte, und nur später geoffenbart. Contra duas epistol. Pelagian. l. III. c. 4.

1) 2 Tim. 1, 12—14. vgl. Röm. 6, 17.

2) *Euseb.* Hist. eccl. l. III. c. 29. Daß die apostolische Tradition in derjenigen, welche sich in der römischen Kirche erhielt, einen Vereinigungspunkt gehabt habe,

überall als die Eine [1]). Irenäus aber, der Zögling des Polykarpus, spricht sich in einem Briefe an Florinus, der zum Gnosticismus übergegangen war, in ergreifender Weise also aus: „Diese Vorstellungen, Florinus, sind, um mich recht schonend auszudrücken, nicht gesunden Inhaltes. Diese Lehren stimmen nicht mit der Kirche überein; sie stürzen jene, die ihnen folgen, in die größte Gottlosigkeit. Diese Lehren getrauen sich nicht einmal die Häretiker außerhalb der Kirche je vorzutragen. Diese Lehren haben die Priester vor uns, die mit den Aposteln umgingen, nicht überliefert. Denn ich, noch ein Jüngling, sah dich, im untern Asien, als du prächtig am kaiserlichen Hofe lebtest; du bemühtest dich sehr um Polykarps Gunst. Denn besser erinnere ich mich an das, was damals, als dessen, was erst neulich geschah. Denn was in der Jugend erlernt wird, wächst mit der Seele und vereinigt sich mit ihr. Ich kann daher den Ort noch bezeichnen, an welchem der selige Polykarp saß und lehrte; seinen Aus- und Eingang, seine Lebensweise, die Gestalt seines Körpers, die Reden weiß ich noch, die er vor dem Volke hielt; ich erinnere mich, wie er von seinem Umgang mit Johannes sprach und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten; wie er ihrer Reden erwähnte, und was er immer von ihnen in Betreff des Herrn gehört hatte, von seinen Wundern, seiner Lehre. Er, der es von den Auzenzeugen des Lebens des Herrn vernommen, erzählte Alles übereinstimmend mit den Schriften. Das, was ich damals durch die mir zu Theil gewordene Gnade Gottes gehört habe, schrieb ich nicht auf Papier nieder, aber in mein Herz hinein, und erneuere es durch dieselbe Gnade in Einfalt" [2]). Damit aber das so lebendig fortgepflanzte göttliche Wort weder an Umfang, noch an innerer Reinheit etwas verliere, ist das ganze, in der Kirche vor sich gehende Geschäft der Heils-Verkündung unter den Schutz und die Leitung des heiligen Geistes gestellt, der, als das Princip der Wahrheit, nicht nur diese erhält, sondern auch durch fortgehende Inspiration Wahrheiten aufs Neue immer wieder erzeugt. Das göttlich geschehene Wort ruhet daher fort-

---

geht aus den Worten des Irenäus hervor: **Ad hanc enim Ecclesiam necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quæ est ab Apostolis traditio.** ***Adv. haeres.*** l. III. c. 3.

1) ***Euseb.*** IV. 22. cfr. ***Justin M.*** dial. c. Tryph. c. 63.

2) ***Euseb. Hist. eccl.*** l. V. c. 20. Ueber das Anknüpfen des Bewußtseins an das apostolische Zeitalter und die Apostel selbst, vgl. ***Iren.*** adv. hæres. l. III. c. 3.

während auf einem göttlichen Grunde, durch welchen es in seiner Ursprünglichkeit erhalten wird.

So ist in der Kirche durch das ewig lebendige Wort ein ewig lebendiges Evangelium, und dieses das nie untergehende, sondern in steter Gegenwart sich frisch und lebendig erhaltende Selbstbewußtsein der Kirche.

Damit aber haben wir die Tradition beschrieben; denn das zu allen Zeiten lebendig durch die Kirche hindurchgehende göttliche Wort, das nie alternde Selbstbewußtsein der Kirche ist als ihr göttlich gewirktes Bewußtsein — die Tradition.

Ueber die Tradition als das durch den heiligen Geist in der Kirche fortgehende lebendige und lebenschaffende göttliche Wort haben sich die Väter der Kirche mit eben so viel Kraft als Wahrheit ausgesprochen. „Den von der Kirche empfangenen Glauben, eine Gabe des heiligen Geistes, bewahren wir; er ist zu vergleichen einem köstlichen Kleinod in gutem Gefäße, das sich und das Gefäß immer verjünget, in welchem es bewahrt wird. Denn das ist das der Kirche anvertraute Geschäft, Gottes Geschöpfen den Geist mitzutheilen, auf daß alle Glieder, die ihn empfangen, belebt werden. Darin besteht die Verbindung mit Christus, d. h. die Kraft des heiligen Geistes, das Unterpfand der Unvergänglichkeit unseres Glaubens und dessen Bekräftigung, der Weg, der zu Gott führt. . . . Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da ist die Kirche und die Gesammtheit der Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit. Deßwegen haben die keinen Antheil an ihm, die nicht durch diese Mutter zum Leben geweihet werden, und nicht die aus dem Leibe Christi (der Kirche) strömende reine Quelle empfangen“ [1]). Wie aber nur Ein Gott, nur Ein Christus, nur Ein Geist, so ist auch die Kirche und ihre Wahrheit nur Eine: „Die Kirche, so weit sie sich in der Welt, selbst bis zu ihren Grenzen hin ausgebreitet hat, sie ist von den Aposteln und ihren Schülern gelehrt worden, an Einen Gott zu glauben .... Diese von den Aposteln übergebene Lehre und diesen Glauben behält die Kirche, so weit sie sich auch ausbreitet, gleichsam als wäre sie Ein Haus, Eine Familie. Diese Lehre behaupten alle ihre Glieder mit einer bewunderungswürdigen Uebereinstimmung, wie aus Einem Munde. Selbst die Verschiedenheit der Sprachen in der Welt macht in der Lehre keinen Unterschied. Weder die Ge-

1) *Iren.* adv. hær. l. III. c. 24. n. 2.

meinden in Germanien, noch in Spanien und Gallien, im Orient, in Aegypten, in Lybien, noch in Italien glauben anders. So wie nur Eine Sonne ist, die Allen leuchtet, so dringt die Verkündigung der Wahrheit zu Allen, und erleuchtet Alle, die zur Erkenntniß kommen wollen" [1]). „Also breitet die von dem Lichte des Herrn durchströmte Kirche über den ganzen Erdkreis ihre Strahlen aus; aber Ein Licht ist es, das allenthalben hin sich ergießt, und die Einheit des Körpers wird nicht zerstört; ihre Zweige erstrecken sich durch ihre Lebensfülle über die ganze Erde, weithin ergießen sich die reichlich fließenden Quellen; aber es ist Ein Born, Ein Ursprung, Eine Mutter, vervielfältigt durch ununterbrochene Fruchtbarkeit. Sie erzeugt uns, ihre Milch ernährt uns, ihr Geist belebt uns" [2]). „Wir haben Leuchten, die uns erleuchten, Christus und seine Kirche. Er selbst ist das Licht der Welt, der auch die Kirche mit seinem Lichte erleuchtet. Christus also ist das wahre Licht, durch dessen Licht die Kirche erleuchtet, selbst auch ein Licht der Welt wird" [3]).

Obschon aber Christus seinen Aposteln nur den Auftrag zur mündlichen Verkündigung gegeben, so war doch damit die Belehrung durch das Mittel der Schrift nicht ausgeschlossen, vielmehr stand das letztere einerseits in der freien Wahl der Apostel und Jünger, wie es andern Theils durch Umstände und Bedürfnisse nahe gelegt werden konnte. Und so entstanden durch Beides zugleich im apostolischen Zeitalter nach und nach mehrere schriftliche Denkmale, die wir die Schriften des Neuen Testamentes nennen, und auf die wir uns dogmatisch berufen. Das Verhältniß, welches sie zur Tradition haben, ist klar schon an und für sich. Denn an und für sich sind sie nur Bestandtheile der Tradition, die Tradition folglich verkörpert durch Schrift, aber die Tradition selbst weder in ihrem ganzen Umfang, noch nach ihrem ganzen wesentlichen Inhalte. Daraus folgt, daß die Neutestamentlichen Schriften in der Tradition wie ihre Ergänzung, so ihre Erklärung finden.

Die Neutestamentlichen Schriften sind aber: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die vierzehn Briefe des heil. Paulus, der Brief Jakobi, die zwei Briefe Petri, die drei Briefe des heil. Johannes, der Brief Judä und die Offenbarung des heil. Johannes.

---

1) *Iren.* adv. hær. l. I. c. 10.
2) *Cyprian.* De unit.
3) *Origen.* homil. in Genes. I. n. 5.

Aushebung des dogmatischen Stoffes aus den Quellen, oder Beweisführung aus der Schrift und der Tradition.

§. 8.

Es ist nicht hinreichend, die Quellen, aus welchen die Dogmatik die göttliche Offenbarung schöpft, bloß im Allgemeinen anzugeben, vielmehr wird erfordert, die Art und Weise näher zu bezeichnen, wie der dogmatische Stoff aus den oben genannten Quellen erhoben und in den Lehrbegriff aufgenommen werden soll. Hiebei aber handelt es sich nicht etwa bloß darum, daß wir den betreffenden Stoff seinen Quellen entnehmen, sondern daß wir ihn so entnehmen, wie er sich in einer bestimmten Zeit als ein biblisch oder kirchlich entwickelter vorfindet. Daher dringt sich wissenschaftlich die Nothwendigkeit auf, die Bewegungen und Thätigkeiten alle, wie sie in der Offenbarung, so wie durch diese in der Kirche und in ihren Gliedern vorausgegangen sind, in der Dogmatik zu wiederholen.

Dieß geschieht aber durch jene Functionen, die wir vorzugsweise die historischen nennen, mit welchen die kritischen und exegetischen sich verbinden.

Während die philosophische Thätigkeit, von der später die Rede sein wird, auf die religiösen Ideen und ihre Verknüpfung zu einem Systeme gerichtet ist, hat die historische zu ihrem ausschließlichen Gegenstande die religiöse Geschichte, so wie die objectiv gegebene Lehre, in welch beiden uns die göttliche Wahrheit dargeboten wird. In weiterem Umfange befaßt sich die historische Thätigkeit mit dem ganzen geschichtlichen Ursprunge, dem Werden und dem Dasein des christlichen Lebens; im engern aber, und so, wie wir sie nehmen, ist sie auf die Dogmenbildung gerichtet, welcher sie nachgeht, um sie vom Anfang bis zum Ende zu verfolgen. Die historische Thätigkeit hängt aber mit der philosophischen so zusammen, daß die letztere die ewigen Ideen der Offenbarung, welche die erstere als gegebene aufgefunden hat, im Bewußtsein zu klaren, bestimmten Begriffen bildet und zu einem Systeme organisch verbindet. Die philosophische Thätigkeit ist also eine Thätigkeit der systematisirenden Vernunft und für die systematisirende Vernunft; die historische aber hat zu ihrem Gegenstande das geschichtliche Gesammtbewußtsein, wie es in der hl. Schrift und in der Tradition, d. h. in der Kirche enthalten ist. Die Kirche umfaßt Alles; sie selbst ist, wie oben schon bemerkt worden, die lebendige Tradition, in welche die heilige Schrift nur aufgenommen

ist, wie ein Theil in das Ganze. Durch diese Tradition ist die christliche Lehre nichts Stehendes, Starres, sondern ein ewig frisch ausgesprochenes Wort Gottes.

a. Allgemeine Regeln zur Aushebung des dogmatischen Stoffes aus seinen Quellen.

Da die Dogmatik ihren Inhalt nicht schöpft aus dem Menschlichen und Subjectiven, sondern aus einem Objectivgöttlichen als dem Positiven, in welchem auch ihr erstes und bleibendes Princip gegeben ist; so entsteht für den Dogmatiker die Regel: 1. den Inhalt der dogmatischen Wissenschaft aus der rechten und alleingültigen Quelle herzuholen.

Die Eine große Quelle der Dogmatik ist aber, wie wir oben gesehen haben, die göttliche Offenbarung, insbesondere die durch Christus. Die obige Regel verwandelt sich daher in die bestimmtere, die sich in dem Imperativ ausspricht: 2. „Schöpfe den Inhalt der Dogmatik aus der göttlichen Offenbarung, besonders aus der, die uns in Christo zu Theil geworden ist."

Die göttliche Offenbarung ist aber enthalten im geschriebenen und im lebendigen Wort, in Schrift und Tradition. Was positiv geoffenbaret ist, wird historisch überliefert. Jene Regel ändert sich daher aufs Neue ab in folgende: 3. „Hole den Inhalt der Dogmatik her aus Schrift und Tradition."

Schrift aber und Tradition erhalten und erben sich fort in der Kirche, in welcher der Eine und gleiche heilige Geist waltet, der bei allen Trübungen und Störungen durch Menschenwerk die Reinheit der Lehre erhält und das aus ihr hervorgehende Leben bewahrt. Daher die weitere Regel: 4. „Schöpfe aus Schrift und Tradition, wie diese durch die Kirche in ihrer Ursprünglichkeit bewahrt geblieben und rein erhalten worden sind."

Damit sind aber die allgemeinen Gesetze oder Regeln noch nicht erschöpft, sondern wir kommen sofort zu solchen, die von jenen, welche sich überhaupt auf die Ausmittelung eines historischen Stoffes beziehen, nicht verschieden sind.

Vor Allem macht sich bei der historischen Beweisführung, die aus den Quellen selbst schöpft, der Grundsatz geltend: 5. „Gebrauche nur jene Urkunden, die glaubwürdig sind."

Aus diesen Urkunden aber darf 6. nur jener Sinn entnommen

werden, welcher nach Anwendung aller Auslegungsmittel und unter Zustimmung des kirchlichen Bewußtseins der rechte und wahre ist.

Da jedoch unter dem historischen Stoffe und mit ihm so Manches geboten werden kann, was für das christliche Bewußtsein, das in der Dogmatik dargestellt wird, keine Bedeutung hat, indem es bloß auf Temporelles, Locales und Personales sich bezieht; so entsteht 7. von selbst die Aufgabe, nur das als zur christlichen Lehre Gehöriges aufzunehmen, was wirklich positive Offenbarung enthält, und als solches von der Kirche überliefert worden ist.

Stellen sich den Gründen, aus welchen etwas in das Gebiet der Dogmatik aufgenommen wird, Gegengründe entgegen, und zwar in der Art, daß sie, wie die Gründe selbst, in den Quellen zu ruhen scheinen, wenigstens aus ihnen nicht ganz ohne allen Grund hervorgeholt werden können; so sind auch diese Gegengründe mit aller Gewissenhaftigkeit zu behandeln. Da jedoch die Thätigkeit hiebei nicht eine bloß empirische ist, sondern eine mit Geist vorgenommene; so wird sich, durch ein scharfes Nebeneinanderstellen der Gründe und der dafür gehaltenen Gegengründe, bald ergeben, in wiefern sich diese entweder als wirkliche Widersprüche aufheben, oder, was bei tieferem Eingehen immer der Fall ist, sich nur gegenseitig bestimmen und bewahrheiten. Was aber als wirklicher Gegengrund schlechthin aufgehoben werden muß, hatte nie etwas wahrhaft Grundhaftes an sich, war daher nur Scheingrund. Das Leitende bei dem ganzen Geschäft ist die Idee des Christenthums, die innere Wahrheit desselben, und die nothwendige Beziehung, die ein einzelnes Moment zum Ganzen hat.

Die allgemeinen Gesetze werden zu besondern, wenn die historisch-dogmatische Beweisführung entweder aus der heiligen Schrift, oder aus der Tradition geschieht.

b. Besondere Regeln zur Aushebung des dogmatischen Stoffes.

α. Aus der heiligen Schrift.

Die obige allgemeine Regel, „nur glaubwürdige Urkunden zu gebrauchen," wiederholt sich hier im Besondern, mit bestimmter Rücksicht auf die Apokryphen des Neuen Testaments, die von Häretikern wie erdichtet, so gebraucht worden sind, und die Regel lautet: 1. „Gebrauche keine Apokryphen!" Apokryphisch ist der griechische Ausdruck für das Verborgene, das Geheime. Das Apokryphische ist aber

entweder das Geheimnißvolle an sich, d. h. das, was seiner Natur nach so ist, oder es ist das nur Geheimgehaltene. Beides paßt auf die genannten apokryphischen Bücher, denn nicht nur berief sich der häretische Stolz auf eine höhere und tiefere, der katholischen Kirche unbekannte Weisheit, sondern man trug die letztere auch nicht öffentlich, sondern nur den Eingeweihten vor. Wir auf unserem Standpunkte entscheiden über das Apokryphische nach seinem Gegensatz zum Kanonischen. Kanonisch ist, was aus der Verkündigung Christi und der Apostel stammt, was folglich das christliche Urbewußtsein enthält. Kanonisch sind daher jene Schriften in den ersten Zeiten der Kirche, welche, als authentisch erwiesen, jenes christliche Urbewußtsein, so weit es in ihnen ist, aussprechen. Die kanonischen Bücher sind somit die durch die Regel des Glaubens (**regula fidei**) gemessenen heiligen Schriften. Das Wort Kanon bedeutet das Zünglein in der Wage; die Schriften, welche als kanonische gelten sollen, werden ihrem Gehalte nach gleichsam gewogen, indem das gegen sie eingesetzte Gewicht das christliche Urbewußtsein ist, wie es das lebendige Wort der Kirche, die Tradition enthält. Bestimmen wir nun hienach das Apokryphische, so ist apokryphisch, was aus der Verkündigung Christi und der Apostel nicht stammt, sondern was entweder geradezu aus der Dichtung entstanden ist, oder was sein Dasein entweder der Verstümmelung oder der Fälschung des Kanonischen verdankt. — In allen diesen Fällen bildet es einen Widerspruch gegen das christliche Urbewußtsein. Seinen näheren Charakter angehend ist das Apokryphische zuerst eine sichtliche Nachäffung des Kanonischen, sodann aber ist sein eigentlicher Inhalt größtentheils das Fabelhafte, Abenteuerliche, das Abgeschmackte, Würdelose, so wie dem ernsten religiösen und sittlichen Gefühle Widersprechende [1]).

Sind die wahren Urkunden, die ohnehin von der Kirche zu jeder Zeit festgehalten wie erhalten worden sind, von den unächten ausgeschieden, so wendet sich die Thätigkeit zu dem Inhalt der erstern, und es macht sich zuvörderst die Regel geltend: 2. „nur auf unbezweifelt ächte Stellen sich zu berufen.“ Hier tritt die historische Function mit der kritischen zusammen, deren Geschäft es ist, 3. Varianten, die in großer Anzahl, und Interpolationen, die selten vorkommen, nachzuweisen, und ihr Verhältniß zum Ganzen auszusprechen, und endlich 4. den ursprünglichen Text, so viel als möglich, wieder herzustellen. Wenn

---

1) Beispiele hievon sind dem mündlichen Vortrage vorbehalten.

aber einerseits bemerkt werden mag, daß die zu verschiedenen Zeiten entstandenen Varianten schon nach der Weise und dem Grund, wie und wodurch sie entstanden, dazu beitragen, den zu allen Zeiten herrschenden Einen Glauben darzuthun; so ist auf der andern Seite nicht zu vergessen, daß der christliche Glaube in seiner Kraft und Wahrheit nicht abhängig gemacht ist von irgend einer Lesart, und daß er eben so wenig erschüttert wird durch ein philologisch-kritisches Bedünken [1]). Daher denn schon die höhere Kritik, und noch mehr die höhere Hermeneutik an die Einheit hält, die in den biblischen Glaubenswahrheiten herrscht, und durch welche sie alle wunderbar als Wechselbestimmungen zusammenhängen.

Aus dem allgemeinen Gesetze, nur Christliches, oder im Allgemeinen Geoffenbartes aufzunehmen, folgt das besondere: 5. „Nur die Worte

---

1) Als Beispiel einer Afterkritik kann Folgendes dienen. Die Stelle 1 Tim. III, 16. läßt es zweifelhaft, ob es im Urtexte heiße: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ*: „Gott ward geoffenbart im Fleische," oder: *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ*: „der geoffenbart ward im Fleische." Daß dort wie hier Christus verstanden werden müsse, ist klar. Aber die erste Lesart legt ihm die Gottheit bei, und das ist ihr Unterschied von der zweiten, die es hier wenigstens unentschieden läßt, indem sie von Christus nur überhaupt spricht. Diejenigen nun unter den Gelehrten, welche an die Gottheit Christi überhaupt nicht glauben, ziehen die Lesart ὃς vor; die aber, welche an sie glauben, θεος, obschon nicht allgemein, und noch weniger, weil dazu eine Nothwendigkeit drängte, denn von dieser einzigen Stelle hängt ja die Gottheit Christi nicht ab, und die Lesart ὃς ist unterdeß so ziemlich die allgemeinere geworden, ohne daß darum der Glaube gesunken wäre. Die Trinitarier erweisen es aber zudem noch kritisch, daß, wenn auch ὃς gelesen werde, dieß aus θεος entstanden sei. Denn θεος werde abbrevirt geschrieben Θς. Im Alexandrinischen Manuscript nämlich, auf welches sich sowohl die Unitarier als die Trinitarier berufen, fanden die Trinitarier in Ο einen Querstrich, also Θ̄ς. Mit Hinweglassung des Querstrichs wurde aus Θ̄ς, d. h. ΘΕΟΣ ein ΟΣ, was leicht geschehen konnte. Nun war die Frage, ob im Alexandrinischen Manuscript wirklich ΘΣ gefunden werde. Dr. Berriman, der an die Gottheit Christi glaubte, untersuchte mit zwei Freunden, Ridley und Gibson, die zugleich Zeugen sein sollten, das Manuscript mit Hilfe eines Glases in der Sonne, und fand wirklich jenen Querstrich, so daß es heißt: Θ̄ς, also: ΘΕΟΣ. M. Wettstein aber war in dieser Sache dem Dr. Berriman entgegen. Wettstein soll jedoch nach eigener Untersuchung einem vertrauten Freunde gestanden haben, den Querstrich in Ο wirklich erblickt zu haben. Von Dr. Berriman daher der Unwahrhaftigkeit und absichtlichen Lüge beschuldigt, meint Wettstein, er sei mit jenem Querstrich nur getäuscht worden, denn er rühre her von einem *E*, das von der entgegengesetzten Seite durch das Pergament durchgeschimmert habe. Kommt es daher nur auf die Kritik an, so hängt die Gottheit Christi von jenem Querstrich ab; ohne ihn wäre somit keine Erlösung, keine Kirche, überhaupt nichts, was zur christlichen Heilsordnung gehört; ohne jenen Querstrich also würde die ganze Welt und ihre Geschichte eine andere Gestalt haben.

Christi und der Apostel für die Dogmatik auszuheben," alles Locale aber, Personelle und Temporelle nur in so weit gelten zu lassen, als es im Stande ist, die erstern aufzuhellen [1]).

Was aber die Aussprüche Christi und der Apostel näher angeht, so muß es sich von selbst verstehen, 6. daß die klaren den dunkeln vorzuziehen sind. 7. Zweifelhafte Stellen aber, oder vieldeutige, sind von den wirklich beweisenden klaren auszuscheiden: werden sie aber dennoch hinzugenommen, so müssen sie ihr Gewicht von der Art und Weise her erhalten, wie sie 8. durch Parallelstellen erhärtet werden [2]).

9. Die Aufforderung, nur die Worte Christi und der Apostel anzuführen, so wie die andere, klare Stellen den dunkeln vorzuziehen, ist jedoch sehr weit davon entfernt, dem Verfahren das Wort zu reden, nach welchem in der heiligen Schrift eine gewisse Anzahl von beweisenden Stellen (**dicta probantia**) angenommen wird, die, eben weil größtentheils nur auf sie gebaut werden soll, Hauptstellen (**loca primaria præcipua, præstantissima**), oder klassische Aussprüche (**dicta classica**) genannt werden; denn obschon die Schriften Alten wie Neuen Testaments zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, so bilden sie doch als zu einander gehörige Theile ein geistig lebendiges Ganze, in welchem die Momente sich gegenseitig ergänzen und näher bestimmen. Indem sie aber als Theile diese Beziehung einander gegenüber aufzeigen, haben sie unter sich auch das gemein, daß keine Stelle in Form eines dogmatischen Satzes vor einer andern auftritt, vielmehr tragen sie alle denjenigen Charakter gleichsehr an sich, der ihnen durch die Lehrart Jesu Christi und der Apostel aufgedrückt

---

1) So sagt Augustinus von Johannes und den übrigen heil. Schriftstellern: **Erat enim eorum hæc consuetudo qui sacras litteras nobis ministrarunt, ut quando ab aliquo eorum divina narrabatur historia, cum ad seipsum veniret, tanquam de alio loqueretur, et sic se insereret ordini narrationis suæ, tanquam rerum gestarum scriptor, non tanquam sui ipsius prædicator.** ***In Joh. Evang. c. 13. Tract. LXI.***

2) Hieher sind einige der Regeln zu beziehen, welche der heil. Augustinus in Betreff der Auslegung gibt, die Regeln nämlich: dunkle Stellen nach klaren zu deuten, ungewisse aber nach der übrigen heil. Schrift zu bestimmen. ***De doctrina christiana*** l. III. c. 36. 38. Dasselbe gilt von zweifelhaften Stellen ibid. c. 1. Ueberhaupt sucht Augustinus aus dem Zusammenhange zu erklären. Die heiligen Schriftsteller haben alle aus Einem Geiste gesprochen, de consensu Evangelistarum l. III. c. 7; ihre Schriften stimmen daher auch alle wunderbar zusammen: **quia ita sibi omnia in canonica auctoritate concordant, ut tanquam uno ore dicta, et serenissimo intellectu inveniantur, et solertissima diligentia demonstrentur.** ***Contra Faustum*** **l. XI. c. 6.**

ist. Dieß aber dürfte nicht der Fall sein, wenn in der Schrift vorzugsweise beweisende Stellen sein sollen; denn sie müßten nicht nur eine Bibel in der Bibel, sondern auch so beschaffen sein, daß sie es an sich aufzuzeigen vermöchten, sie haben den Charakter des Unmittelbaren bereits abgelegt, und den des Vermitteltseins angenommen; mit Einem Worte: sie müßten in der formellen Vollendung der Dogmen auftreten.

Endlich kommt noch zur Sprache, 10. ob auf das Alte Testament weniger, oder eben so sehr wie auf das Neue dogmatisch zu bauen sei. Wir können diesen Punkt mit Wenigem erörtern.

Da der Inhalt wie der Grund der Dogmatik die göttliche Offenbarung ist, das Alte Testament aber eben so göttliche Offenbarungen enthält, wie das Neue; so ist auf jenes dogmatisch sich eben so gut zu berufen, wie auf dieses.

Was daher das Alte Testament an Offenbarungen über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften, über die Welt und den Menschen, so wie über das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen enthält, ist in die Dogmatik aufzunehmen.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist vom Alten Testament dogmatisch Gebrauch zu machen. Denn wenn schon nur das Neue Testament es ist, was den Erlöser in seiner Erscheinung und in seiner weltversöhnenden Thätigkeit uns darstellt; so ist doch gleichwohl das Alte Testament in sofern nicht ohne ihn, als es ihn enthält in der Verheißung der Weissagung. Beide Testamente verhalten sich daher zu einander wie Verheißung und Erfüllung, und bilden durch dieses Verhalten eine innere Einheit, die auch in der Dogmatik, dem wissenschaftlich reflectirten Bilde der göttlichen Offenbarung, zur Erscheinung zu kommen hat [1]). Daher sind auch hieher die Worte Christi zu beziehen: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen [2]). Es muß Alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen [3]).

---

1) ***Leo Magnus:*** **Inter omnia, dilectissimi, opera misericordiae Dei, quae ab initio saluti sunt impensa mortalium, nihil est mirabilius, nihilque sublimius, quam quod pro mundo crucifixus est Christus. Huic enim sacramento universa praecedentium saeculorum mysteria servierunt, et quidquid in hostiarum differentiis, in propheticis signis et legalibus institutis sacra dispensatione variatum est, hoc praenuntiavit dispositum, hoc promisit implendum: ut nunc imaginibus figurisque cessantibus hoc prosit credere jam effectum, quod antea profuit credidisse faciendum. Sermo LIV. (de passione III.) p. 203. 204. ed. Baller.**

2) Matth. 5, 17.) 3) Luc. 24, 44. vgl. A. Gesch. 3, 18.

β. Aus der Tradition.

Beinahe dieselben Gesetze gelten für die Aushebung des dogmatischen Stoffes aus der Tradition.

Um das wahrhaft Christliche zu erhalten, ist nur aus jenen Traditionen zu schöpfen, die sich als göttliche, im Gegensatz zu den menschlichen erweisen. Die göttliche Tradition aber ist die kirchliche, die mit der apostolischen Eins ist.

Das Kriterium hiebei ist: die harmonische Uebereinstimmung Aller zu allen Zeiten und an allen Orten. Daher ist der Ausspruch des Vincentius von Lerinum, in welchem die Kirche ihr Bewußtsein in Betreff der Glaubensregel auf das correcteste ausgedrückt findet, ein classischer geworden [1]). Dieser Ausspruch beruft sich aber auf die Einheit und Allgemeinheit des Glaubensbewußtseins nach Ort und Zeit. Denn das ist wahrhaft katholisch, was überall, was immer, und was von Allen geglaubt worden ist. Diese Einheit werden wir erreichen, wenn wir die Universalität, das Alter und die Uebereinstimmung berücksichtigend ins Auge fassen. Wir kommen aber zur Universalität, wenn wir den Glauben betrachten, wie ihn die ganze über die Erde verbreitete Kirche bekennt; zum Alter, wenn wir jenen Sinn festhalten, welchen unsere heiligen Vorfahren und unsere Väter mit dem Worte verbunden; und zur Uebereinstimmung, wenn wir den Bestimmungen folgen, an welche im Alterthume alle, oder wenigstens beinahe alle Priester und Lehrer sich gehalten haben.

---

1) In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet: *si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem.* Sequemur autem *universitatem* hoc modo: si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam *tota per orbem terrarum* confitetur *ecclesia: antiquitatem* vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos *sanctos majores ac patres nostros* celebrasse manifestum est: *consensionem* quoque itidem, si in ipsa vetustate *omnium, aut certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum* definitiones sententiasque sectemur. *Vincent. Lerinens. Commonitorium*, cap. 3. Vgl. das folgende vierte Kapitel, zu dessen Inhalt die explicatio regulae praecedentis gemacht ist. Dieses Kapitel lautet also: Quid igitur tunc faciet Christianus catholicus, si se aliqua ecclessiae particula ab universalis fidei communione praeciderit? Quid utique, nisi ut pestifero corruptoque membro sanitatem universi corporis anteponat? Quid si novella aliqua contagio non jam portiunculam tantum sed totam pariter ecclesiam commaculare conetur? Tunc idem providebit,

Diese in der Glaubensregel festgehaltene Allgemeinheit kann aber, was übrigens von selbst klar ist, nicht enthalten sein in einer unbestimmten Sagenreihe, sondern sie kann nur liegen in dem, was zu allen Zeiten bestimmter Ausdruck des christlichen Glaubens und Lebens ist. Der Glaube spricht sich aus im öffentlichen Bekenntniß; das aus dem Glauben und seiner Kraft sich erzeugende Leben aber offenbart sich im Cultus, dessen Sprache selbst wieder ein eben so öffentliches und lautes Bekenntniß ist. — Endlich übergeben diejenigen, welche anfangs selbst Söhne der Kirche sind, und denen die Kirche das in ihr göttlich gewirkte christliche Bewußtsein mitgetheilt hat, das so Empfangene ihren Nachfolgern im Glauben, und werden, indem sie durch lebendige Ueberlieferung in ihnen dasselbe Bewußtsein erzeugen, zu geistigen Vätern. —

Die Allgemeinheit des Glaubens ist daher ausgesprochen

a. In der allgemeinen Kirche selbst, und zwar zunächst in ihren Symbolen, die auf allgemeinen Concilien verfaßt worden sind.

b. In den Glaubensbekentnissen einzelner bischöflichen Gemeinden, oder mehrerer zugleich, die Einem und demselben Metropolitanverband angehören, in Symbolen somit, die von Diöcesan- und Provinzialsynoden ausgegangen sind.

c. In den Sendbriefen der Bischöfe, die den Zweck hatten, den Einen Glauben, wie die Eine Liebe gegenseitig einander zu offenbaren.

d. In den vornehmsten Liturgien der katholischen Kirche.

e. In den Schriften der Kirchenväter, in welchen die Expositionen des Kirchenglaubens in der weiteren Entwicklung enthalten sind; denn nur, so weit sie dieses wirklich sind, haben sie Bedeutung für die Dogmatik.

Schon daraus läßt sich erkennen, welch wichtiges Moment in der Bestimmung der Dogmen die kirchliche Beziehung, der Ausspruch der Kirche sei.

---

ut antiquitati inhaereat, quae prorsum jam non potest ab ulla novitatis fraude seduci. Quid si in ipsa vetustate duorum aut trium hominum, vel certe civitatis unius, aut etiam provinciae alicujus error deprehendatur? Tunc omnino curabit, ut paucorum temeritati, vel inscitiae, si qua sunt, universaliter antiquitus universalis concilii decreta praeponat. Quid si tale aliquid emergat, ubi nihil hujusmodi reperiatur? Operam dabit, ut collatas inter se consulat interrogetque sententias, eorum dundaxat, qui diversis licet temporibus et locis, in unius tamen ecclesiae catholicae communione, et fide permanentes, magistri probabiles extiterunt: et quidquid non unus, aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoverit, id sibi quoque intelligat, absque ulla dubitatione credendum.

c. Rücksicht bei der Aushebung des dogmatischen Stoffes auf die Kirche.

Obschon der Dogmatiker aus Schrift und Tradition eine Wahrheit, einen Lehrsatz sich abgeleitet hat; so bleibt, da in der Ableitung auch bei der sorgfältigsten Beobachtung der Regeln und Gesetze doch immerhin ein Irrthum durch den Einzelnen möglich war, und bei allem relativ gelungenen Streben, das historische Moment des Christenthums als eine wirkliche Thatsache kritisch zu begründen, im Mannigfaltigen der Erscheinungen die höhere Einheit nachzuweisen, die Zuverlässigkeit der Quellen außer Zweifel zu stellen, und die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Zeugen zu verbürgen, doch immer noch Fehler begangen werden konnten, der abgeleitete Lehrsatz stets nur subjective Ueberzeugung dessen, der die Ableitung vorgenommen hat. Das Subjective muß daher seine Bestätigung in einem Objectiven finden, das Besondere in einem Allgemeinen, das Menschliche in einem Höhern, als es selbst ist; — und dieß ist die Kirche, die Gesammtheit der Gläubigen, in der sich das Christenthum ununterbrochen fortgestaltet, und die göttliche Offenbarung und Verkündigung ewig fortlebt [1]). In ihr ist das Christenthum das Leben selber,

---

1) *Irenaeus* adv. haeres. l. III. c. 4. n. 1. Tantae igitur ostensiones quum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere; quum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus ... Quae autem sunt ecclesiae, cum summa diligentia (oportet) diligere, et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclessias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Ferner l. III. c. 24. n. 1. Praedicationem vero ecclesiae undique constantem, et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a prophetis et ab apostolis, et ab omnibus discipulis, quemadmodum ostendimus per initia, et medietates, et finem, et per universam Dei dispositionem, et eam quae secundum salutem hominis est solitam operationem, quae est in fide nostra; quam perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas in quo est. Hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo disposita est communicatio *Christi*, id est, Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis ad Deum. Endlich l. IV. c. 33. n. 8. Agnitio vera est Apostolorum doctrina, et antiquus ecclesiae status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam

und nur das Leben kann Zeugniß geben von sich und von seinen Gesetzen. Wie daher Niemand besser von dem Zeugniß geben kann, was im Bewußtsein eines Menschen vorgeht, als der Mensch selber, dem das Bewußtsein eigen ist; eben so kann auch von dem Bewußtsein, das die Kirche von sich hat, Niemand besser Zeugniß geben, als sie selbst. Der Inhalt des Bewußtseins aber, das die Kirche von sich hat, ist Christus und sein Geist. Dieser Geist, der aus dem nimmt, was Christi ist, um es uns zu geben, die absolute Wahrheit selbst, ist für die sich fortbildende Menschheit in der Kirche immerwährend gegenwärtig, und in dieser Gegenwart lebendig und wirksam. In diese stets lebendige Gegenwart Gottes und seiner Wahrheit soll sich die subjective Vernunft fortwährend versenken, um so mit der objectiven Vernunft als der göttlichen Eins zu werden. Das ist die Bedeutung der Kirche. Alle religiösen Wahrheiten sind in ihr niedergelegt, und sie bewahrt und schützt sie als ihr Höchstes. Ihr Urtheil kann daher, was nun leicht zu begreifen ist, allein das entscheidende sein; denn ihr Bewußtsein vom Göttlichen ist höher, reiner, tiefer und umfassender als das Bewußtsein jedes Einzelnen und aller Einzelnen; es hat die wahre Universalität. Kein Einzelner kann somit auch dahin kommen, mit seinem subjectiven Bewußtsein einen christlichen Lehrsatz aufzustellen, selbst dann nicht, wenn er aus Schrift und Tradition schöpft; denn das Dogma, das eine Wahrheit durch und von Gott, so wie eine Wahrheit von Allen für Alle ist, kann nur aus dem gottgewirkten Gesammtbewußtsein der Kirche hervorgehen. Wer daher das eigene, beschränkte Bewußtsein dem universellen der Kirche gegenüber stellt, und feindlich bei diesem Gegensatze beharrt, der fällt nothwendig in die Häresis. Was somit die Glaubensregel des Vincentius von Lerinum enthält, ist selbst nur Anschauung aus dem wesentlichen Begriff der Kirche, nur Folgerung aus ihrer gottverliehenen Auctorität.

Daraus geht hervor, daß die Dogmatik den kirchlichen Charakter haben müsse, daß ihr Inhalt von der Kirche bezeugt sei, und daß sie ohne diesen Charakter nicht christliche Dogmatik sein könne [1]).

---

tradiderunt; quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione, Scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens; et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima, et diligens, et sine periculo.

1) Schleiermacher glaubt den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus so fassen zu müssen: „Daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur

Was die verschiedenen Thätigkeiten für das Dogma gewirkt haben, vereinigt sich an und für sich zu Einem. Denn was in ihrer Weise und in ihrem Umfange die historisch-kritische Function in Absicht auf die Tradition als Resultat für das Dogma gefunden hat, dasselbe hat in ihrer Weise und nach ihrem Umfange die Thätigkeit, die sich auf die heil. Schrift bezog, durch Auslegung gefunden. Das Eine Resultat aber ist, daß die christliche Wahrheit ohne alle wesentliche Veränderung von der Gründung der Kirche an bis auf unsere Zeit herab sich erhalten habe, und daß der Grund dieser Erhaltung der göttliche Geist sei, das Princip aller Wahrheit und aller wahren Thätigkeit in der Kirche. Die göttlich gestiftete Einheit wurde auch göttlich erhalten. — Die Erhaltung war aber zugleich lebendige Entwicklung.

Die Entfaltung der christlichen Wahrheit.

§. 9.

Wenn aus der heil. Schrift eine Offenbarungswahrheit entnommen wird, ist diese in der Kirche an sich schon bestimmt durch die Tradition, d. h. sie ist durch diese als das ganze und lebendige Wort eben so ergänzt als gedeutet. Die Tradition selbst aber ist bestimmt durch sich selber, eben weil sie von Gott ausgegangenes und vom heil. Geist getragenes lebendiges Bewußtsein ist. Dieses objective Bewußtsein, welches, wie wir oben schon dargethan, das Bewußtsein der Kirche ist, ist als gottgewirktes und urlebendiges stets dasselbe, und weder einer Ab- noch einer Zunahme fähig. Aber es entfaltet, d. h. es erklärt und verdeutlichet sich uns immer mehr und mehr, und zwar einerseits nach Maaßgabe der Thätigkeit, die vom Menschen geübt wird, in das Innere der Offenbarung einzudringen, und das durch diese mitgetheilte Erkennen zur Wissenschaft zu

---

Kirche." Der christl. Glaube. I. Thl. S. 145 ff. 2. Aufl. Diesem Vorwurfe — denn einem solchen sieht der Satz gleich — ist nur entgegen zu halten, daß ja Christus immerwährend selbst in der Kirche gegenwärtig ist, daß daher, wer in der Kirche ist, dieß nicht sein kann, außer er sei mit Christo, und daß, wer mit ihm ist, deßwegen auch schon in der Kirche ist. Das Gesagte muß nun aber auch seine Anwendung auf die Dogmatik finden, die als die christliche nothwendig auch die kirchliche ist. Noch müssen wir bemerken, daß nach der Schleiermacher'schen Ansicht Hengstenberg ganz katholisch sein müßte, weil er im Vorwort zur Evangl. Kirchenzeitung Jahrg. 1838, Januar, Nr. 1 sagt: „Der regelmäßige Gang ist der, daß Jeder durch die Kirche zu Christo kommt." Die katholische Anschauung ist und war von jeher die durch Irenäus ausgesprochene: **Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei; et ubi spiritus Dei, illic ecclesia. Spiritus autem veritas.** ***Adv. haeres.*** **l. III. c. 24. n. 1.**

erheben, andrerseits aber durch die Gnade von Oben, diesem menschlichen Streben zu Hilfe zu kommen, und durch die in der Kirche durch dieselbe göttliche Gnade bestehende Ordnung der Heilserkenntniß. So haben wir in der Wissenschaft der christlichen Wahrheit zwei Factoren, die fortlebende objective göttliche Offenbarung, und den menschlichen Geist mit seinem auf den Inhalt der Offenbarung gerichteten Denken. Indem wir den Proceß, der sich durch das Zusammentreffen dieses objectiv Göttlichen und subjectiv Menschlichen ergibt, näher beschreiben, haben wir allenthalben auf das Ursprüngliche zurückzugehen.

a. Der christliche Glaube.

Wir haben oben als die Grundlage der christlichen Theologie die Offenbarung in Christo erkannt, diese aber als das Positive.

Offenbarung als Positives wird aber aufgenommen und festgehalten durch den Glauben.

Deßwegen geht in der Theologie alles wahre christliche Erkennen vom Glauben aus, und ohne diesen göttlichen ist alles theologische Wissen ein grund- und wahrheitsloses. Da der Glaube seinen Grund in einer positiven Wirklichkeit hat, in der er sich auch wesentlich enthalten weiß; so gründen wir uns durch den Glauben — auf Gott, den Grund alles Grundes. Darin ruhet auch die Absolutheit des Wissens, das von solchem Grunde ausgeht.

Der Glaube läßt aber bei der Verständigung über ihn eine dreifache Betrachtung zu.

Zuerst fassen wir ihn in seiner Objectivität, und hier ist er gleichbedeutend der christlichen Offenbarung, der Lehre des Evangeliums, dem Christenthume als göttlicher Anstalt. Der Glaube bezeichnet sonach dasjenige, was von Gott dem Menschen zum Glauben gegeben und von diesem geglaubt wird. So erscheint er in folgenden Stellen: „Das Wort des Herrn verbreitete sich immer weiter; die Anzahl der Jünger vermehrte sich zu Jerusalem außerordentlich, sogar eine Menge Priester nahm den Glauben an[1]). „Nach ihrer Ankunft ließen sie (Paulus und Barnabas) die Gemeinde zusammen kommen, und erzählten, was Gott Alles durch sie gewirkt, und daß er auch den Heiden die Thüre zum Glauben geöffnet habe“[2]). „Einige Tage nachher kam Felix mit seiner Gemahlin Drusilla, die eine Jüdin war, und ließ Paulus vor sich kommen, um ihn über den Glauben an Christum Jesum zu hören“[3]). „Auf daß

---

1) Apostelg. 6, 7. 2) Apostelg. 14, 26. 3) Apostelg. 24, 24.

euer Glaube bestehe nicht in Menschenweisheit, sondern in der Kraft Gottes“ [1]). „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel“ [2]). „Nicht daß wir Herrn wären über euren Glauben, nur Mitbeförderer eurer Freude wollen wir sein“ [3]). „So ihr anders bleibet im Glauben gegründet und fest“ [4]). „Dazu ich gesetzt bin — ein Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit“ [5]). „Der Geist saget deutlich, daß in den letzten Zeiten Etliche vom Glauben abfallen werden“ [6]). Dahin gehören ferner die Ausdrücke: „Predigt des Glaubens“ [7]). „Glaube der Gerechtigkeit“ [8]). „Glaube des Evangeliums“ [9]). „Opfer und Gottesdienst des Glaubens“ [10]). „Glaube der Wahrheit“ [11]). „Geheimniß des Glaubens“ [12]). „Den Glauben verläugnen“ [13]). „Sich erbauen auf den Glauben“ [14]). Auf ähnliche Weise verstehen unter dem Glauben mehrere Väter das Christenthum, oder näher angegeben, die objective Lehre des Christenthums; so Chrysostomus [15]), Gregor von Nazianz [16]), Photius [17]), Athanasius [18]) und Theodoret [19]). Dieser Glaube ist das uns objectiv von Gott dazu Dargebotene, daß wir durch denselben in das wahre Sein, damit aber zugleich in die ersehnte Ruhe und in den ewigen Frieden eingehen [20]).

Unter dem Glauben versteht die heil. Schrift aber auch zweitens die im Menschen seiende Erkenntniß des objectiven Glaubens, die Wissenschaft des christlichen Glaubens, den Glauben also, wie er ist in unserer Erkenntniß, und bloß in dieser [21]). Mit Rücksicht auf diesen spricht sie von einem Maaß des Glaubens [22]), von einer Schwäche des Glaubens [23]), von Ergänzung des Glaubens durch apostolische Predigt [24]). Dieser in bloßen Begriffen bestehende Glaube wird

---

1) 1 Kor. 2, 5.
2) 1 Kor. 15, 17.
3) 2 Kor. 1, 23.
4) Kol. 1, 23.
5) 1 Tim. 2, 7.
6) 1 Tim. 4, 1.
7) Gal. 3, 2.
8) Gal. 5, 5.
9) Phil. 1, 27.
10) Phil. 2, 17.
11) 2 Thes. 2, 13.
12) 1 Tim. 3, 8. 9.
13) 1 Tim. 5, 8.
14) Jud. 20.
15) Homil. LXI. *ἀληθης και ὀρθοτομος πιστις.*
16) Orat. XXXII.
17) Epist. 1.
18) Orat. II. contr. Arian. *ὁ Χριστος το κεφαλαιον της πιστεως ἡμων.* Derselbe in epistol. ad Jovianum (*ἡ της καθολικης ἐκκλησιας πιστις*).
19) Hist. eccl. lib. II. c. 21. *ἡ της ἀποστολικης πιστεως ἐγραφη διδασκαλια.*
20) Diesen Gedanken hält Clemens Alexandrinus bei seiner Ableitung des Glaubens fest: *την πιστιν ἐτυμολογητεον, την περι το ὀν στασιν της ψυχης ἡμων.* Strom. l. IV. c. 22. p. 629.
21) Hebr. 11, 13. Röm. 14, 22. 1 Kor. 13, 13. 1 Thess. 3, 6.
22) Röm. 12, 3. 23) 1 Kor. 12, 9. 24) 1 Thess. 3, 10.

vom Apostel Jacobus dem lebendigen, im Werke sich erweisenden entgegengestellt [1]).

Dieser in der letzten Stelle angedeutete Glaube ist der Glaube der dritten Art, der lebendige, der in die Gesinnung und in den Willen übergegangene Glaube, der Glaube, welcher, weil thätig durch die Liebe, der rechtfertigende Glaube ist [2]).

An dem gegenwärtigen Orte haben wir uns nicht mit dem letztern, sondern mit dem Glauben der ersten und zweiten Art zu beschäftigen, mit dem Glauben somit, wie er objectiv die an und für sich seiende christliche Wahrheit oder die geoffenbarte Lehre des Christenthums, subjectiv aber die Erkenntniß dieser Wahrheit und Lehre ist. Beide haben aber das Verhältniß zu einander, daß der erste durch eigene Bewegung in den andern übergehen, dieser aber sich mit jenem erfüllen will.

b. Der objective Glaube in seiner Vermittlung zum Symbol.

Der Glaube in der erstgenannten Bedeutung, der Glaube nämlich als geoffenbarte göttliche Lehre oder als christliche Wahrheit, hat für das menschliche Subject die zweifache Bedeutung, Gegenstand der geistigen Anschauung, und Grund des christlichen Erkennens und Lebens zu sein. Die Offenbarung tritt mit ihrem Inhalte, sei es durch die ursprüngliche Verkündigung, oder durch die spätere Predigt des Evangeliums, oder endlich durch die ganze, volle und lebendige Erscheinung des Christenthums vor den Menschen hin, und wird Gegenstand seiner Vorstellung.

Bei dieser äußerlichen Gegenständlichkeit kann es aber um so weniger sein Verbleiben haben, je mehr das Göttliche in dem Menschlichen wohnen, das Menschliche aber das Göttliche bleibend besitzen will [3]). Daher bewegt sich das Göttliche eben so hin zum Menschlichen, wie das Mensch-

---

1) Jacob 2, 14—26. Ueber die Anschauung der Väter in Betreff des Glaubens, wie er in bloßer Erkenntniß besteht, wird später die Rede sein, wenn wir zur Besprechung des Verhältnisses kommen, welches zwischen Glauben und Wissen besteht.

2) Gal. 5, 6. 1 Thess. 5, 8. 2 Tim. 1, 13. 2 Petr. 1, 5. Röm. 3, 28. 4, 9. 10—12. 9, 32. Gal. 3, 6—9. Auch hierüber wird später die Rede des Mehrern sein: vgl. vorläufig ***Clem. Alex.*** **Strom. l. II. c. 11.** *μαθησις γουν και το πειθεσθαι ταις ἐντολαις· ὁ ἐστι πιστευειν τῳ θεῳ.* **Daher ist ihm Strom. l. IV. c. 21. die** *πιστις* **auch** *του νομου πληρωσις.*

3) ***Habitare*** **namque dicit effectum spiritualem, et specialem, cum acceptatione: sicut est effectus gratiæ gratum facientis, quæ est deiformis, et in Deum reducit, et Deum facit nos habere, et haberi a nobis, ac per hoc et inhabitare in nobis.** ***Bonaventur.*** **Breviloqu. part. I. cap. 5.**

liche zum Göttlichen: das Göttliche, damit es als höherer Grund des Erkennens und Lebens sich mittheile; das Menschliche, damit es das göttlich Mitgetheilte aufnehme und in sich wirken lasse [1]). Die göttliche Offenbarung daher, die zuerst nur Gegenständliches für unsere Vorstellung wird, wird dieses dennoch in der Absicht, damit sie Grund und Wurzel unseres geistigen Erkennens und Lebens werde. In ihr, dem objektiven Glauben, sollen wir gegründet und befestiget, — *τῃ πιστει τεθεμελιωμενοι και ἑδραιοι* [2]), auf ihn als den heiligsten Glauben sollen wir erbaut werden — *τῃ ἁγιωτατῃ πιστει ἐποικοδομουντες ἑαυτους* [3]).

Die in Christo erschienene Wahrheit wurde zuerst treuherzig von den Aposteln aufgenommen, die unter den Zeitgenossen Christi für den Glauben an ihn, an die Wahrheit seiner Lehre, an die Heiligkeit seines Lebens, an die Thaten, die er verrichtete, und an den Zweck seiner Sendung am meisten empfänglich waren. Wie sie fortwährend für ihn auch mit Aufopferung selbst ihres Lebens zeugten, so war auch ihre ganze Lehre nur ein Zeugniß von Christo, dessen volle Persönlichkeit sie mit Hilfe des Geistes in ihrem ganzen Wesen, so wie in ihrer ganzen Größe und Hoheit erkannten, wodurch sofort ihr eigenes Bewußtsein ein wahrhaft christliches wurde. Wie aber kein Erkennen möglich ist ohne Zergliederung und Auseinanderlegung so wie Wiederverbindung des Inhaltes, wenn diese anfangs auch noch so wenig mit Strenge vorgenommen werden; so war es auch bei dem Erkennen der christlichen Wahrheit. Das Objective der Lehre mußte in seinen besondern Momenten erkannt und dargestellt werden, um so als wirklich Begriffenes in die Subjectivität übergehen zu können, und darin durch Individualisirung Dasein zu gewinnen. Die erste Bewegung ist also die vom Allgemeinen zum Besondern. Wir gewahren sie eben so in der apostolischen Predigt wie in den Sendbriefen der Apostel. Denn es lag diesen eben so daran, den Einen,

---

1) Gott ist die erste Ursache des Glaubens: durch ihn ist er ursprünglich gesetzt: daher Clemens v. Alexandrien: *προ καταβολης κοσμου εἰς πιστιν ἐγνωσμενοι.* Paedag. l. I. c. 7. und Chrysostomus: *οὐδε ἡ πιστις ἐξ ἡμων· εἰ γαρ οὐκ ἠλθεν, εἰ γαρ μη ἐκαλεσε, πως ἠδυναμεθα πιστευσαι.* in epist. ad Ephes. c. 2. v. 8. vgl. homil. XXX. in Acta. homil. CXXII. de Virginitate c. 42. Ferner Theophylakt ad 1 ad Corinth. 1, 2. *και αὐτο το πιστευσαι οὐχ ἡμετερων, ἀλλ' ὑπο θεου κληθεντες, οὕτως ὑπηκουσατε και ἐπιστευσατε· ὥστε και ἡ πιστις την ἀρχην ἀπο του θεου ἐχει;* und in cap. I. ad Ephes. *το πιστευσαι ἡμας, της του θεου μηγαλης δυναμεως και ἐνεργειας γεγονε.* Deßohngeachtet wird im Menschen Etwas vorausgesetzt, wodurch die Aufnahme des göttlich Dargebotenen bedingt ist; Chrysostomus nennt es die *εὐγνωμοσυνη.*

2) Kol. 1, 23. 3) Jud. v. 20.

durch Menschen nicht umgestaltbaren objectiven Glauben an Christus als den Welterlöser zu predigen, als den Inhalt dieses Einen und unveränderlichen positiven Glaubens in seinen wesentlichen Momenten klar zu machen, und nach den vorwaltenden geistigen Bedürfnissen und Zuständen den Individuen nahe zu legen. Beides zusammen gibt den Begriff des Individualisirens, durch welches zugleich der Modus der Mittheilung sich bestimmt. Dahin geht der Ausspruch des heil. Paulus: Mit Milch nährte ich euch, nicht mit starker Speise; denn dieses konntet ihr noch nicht ertragen, weil ihr noch sinnlich seid [1]). Noch bestimmter spricht dieß der Brief an die Hebräer aus: Hierüber hätten wir viel zu reden; aber es ist schwer verständlich zu machen; weil ihr so träge geworden seid, es zu fassen. Der Zeit nach solltet ihr Lehrer sein können; aber ihr bedurftet selber wieder des Unterrichts in den Anfangsgründen der göttlichen Lehre; ja ihr seid dahin gekommen, daß ihr Milch bedürfet, aber keine starke Speise. Wer aber noch Milch haben muß, der fasset die Lehre von der Gerechtigkeit noch nicht, denn er ist noch Kind. Starke Speise gehört für Vollkommene, die wegen erlangter Fertigkeit eine geübtere Fassungskraft haben [2]).

Die zum Behufe der Individualisirung Statt findende Bewegung von der Einheit zur Vielheit, von der Allgemeinheit zur Besonderheit, führt aber mit derselben Nothwendigkeit, mit der sie selbst entstanden ist, die andere herbei, die verbindende. Durch die Wiederverbindung werden die besondern Momente, die in ihrer Bestimmtheit erkannt sind, zu einem Ganzen vereinigt, und so die ursprüngliche Einheit wieder hergestellt.

So sehen wir in der Kirche vom apostolischen Zeitalter an ununterbrochen eine Thätigkeit vorwalten, die zum Zweck hatte, den unendlichen Reichthum der christlichen Wahrheit auf einige Haupt- und Grundsätze zurück zu bringen, die gleichsam den Mittelpunkt aller christlichen Wahrheiten bilden sollten.

Zwar ist bei dieser Synthese der individuelle menschliche Geist thätig; zugleich aber auch und vorzugsweise der göttliche Geist, das Band der Geister, und der Urheber aller wahren, wirklichen Einheit in der Wahrheit. Denn die christliche Einheit muß Einheit für Alle sein; der mit seiner Wahrheit in Allen seiende Geist ist aber der allgemeine Geist selbst, der Alle in alle Wahrheit führende Geist, und der Geist, in dem allein erst alle Wahrheit wahr ist. Deßwegen erkennen sich auch in ihm Alle wieder, in Jedem sind Alle, Alle in Jedem. Das

---

1) 1 Kor. 3, 2. 2) Hebr. 5, 11—14.

vorherrschende Element ist also nicht das Subjective, sondern das Objective, so daß in der Synthese mit den Momenten, die in ihr enthalten sind, an sich die objective Wirklichkeit, der objective Begriff in seiner Positivität gesetzt ist. Das subjective Element ist nur vorhanden in seiner ersten leisen Regung, und zwar dazu, die in der Besonderheit oder Vielheit getrennten Momente zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen und zu verbinden, und zwar so, wie sie im objectiven Göttlichen ursprünglich zu einem Ganzen selbst schon geordnet und verbunden waren. So nimmt sich die göttliche Wahrheit aus ihrer Totalgliederung wieder zurück in ihre Einheit.

Es ist somit der Glaube selbst, der sich in seinem wesentlichen Begriffe zusammenschließt. Unmittelbar ist der Glaubensbegriff schon in der Verkündigung enthalten, und damit auch in der Tradition, welche das Eine bleibende Bewußtsein der Kirche zu jeder Zeit ist. Für den Inhalt selber ist es gleichgültig, zu welcher Zeit das bisher Unvermittelte in seiner Selbstvermittlung sich ausspricht. Spricht es sich aber aus in dieser Selbstvermittlung, die, eben weil der Inhalt stets derselbe bleibt, nur in formeller Hinsicht eine solche ist; so entsteht das Symbolum, der Glaubensbegriff, das Glaubenssymbol, *το της πιστεως συμβολον* [1]).

Wenn wir auch nach philologischer Erklärung das Wort Symbol — *συμβολον* — nicht gerade abzuleiten gedenken von *συμβολεω* (dieses von *συμβαλλω*), was heißt: ich trage, bringe zusammen, woraus das Wort *συμβολη* entsteht, was bedeutet das Zusammentragen, Zusammensetzen, Beitragen, auch das Zusammengetragene, Zusammengebrachte, den Beitrag, collatio, obschon manche Väter diese Ableitung vorgezogen haben [2]); so bleibt aus diesem Stammworte doch immer noch der Begriff

---

1) Concil. Laodicen. c. 7.

2) Diese Vorstellung fällt mit der andern zusammen, daß die Apostel das Symbolum, welches das apostolische genannt wird, in der Art gemeinsam abgefaßt haben, daß jeder in einem eigenen Articulus seinen Beitrag gegeben hätte: vgl. *Cassianus* de incarnatione Christi l. VI. c. 3. *Leo Magn.* epist. ad Pulcheriam. *Venantius Fortunatus* in Exposit. Symbol. *Isidorus Hispal.* de offic. eccl. l. II. c. 22. Ruffin gibt in der Expos. in Symbol. Apost. vom Ganzen in der Einleitung folgende Beschreibung: Sed ut manifestius fiat argumentum *verbi* hujus, ut diximus, *breviati*, causam, qua haec traditio ecclesiis data est, ab origine repetemus. Tradunt majores nostri, quod post ascensionem Domini, eum per adventum sancti Spiritus super singulos quosque Apostolos igneae linguae sedissent, ut loquelis diversis variisque loquerentur, per quod eis nulla gens extera, nulla linguae barbaries inaccessa videretur et invia, praeceptum eis a Domino datum, ob praedicandum dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes.

des Verbindens, weil die auch nur wenigen Sätze doch zu einem einheitsvollen Ganzen geordnet werden. An sich aber wird *συμβολον* zunächst hergeleitet von *συμβαλλομαι*, was im Infinitiv heißt: zusammentreffen in Etwas, sich verbinden für und durch Etwas, sich in einem Gemeinsamen erkennen, daher *συμβολον* Zeichen, *signum* Kennzeichen, Wahrzeichen, tessera, tessera hospitalitatis, Abzeichen, Bundeszeichen [1]). Symbol bedeutet daher das, was auf fundamentale Weise Alle verbindet, worin Alle zusammen stimmen, wozu sich Alle einhellig bekennen, und woran sich Alle erkennen [2]).

Sehen wir auf den Inhalt des Symbols, und zwar des ältesten, des Apostolischen; so ist leicht zu erkennen, daß das Fundament desselben der bei Matth. 28, 19. ausgesprochene Glaube an den Vater, den Sohn, und den heiligen Geist ist [3]). Alles Uebrige ist nur weitere Entwicklung, nähere Erklärung und Bestimmung, hervorgerufen durch die

---

Discessuri itaque ab invicem normam prius futurae sibi praedicationis in commune constituunt, ne forte alius ab alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et Spiritu sancto repleti *breve istud futurae* sibi, ut diximus, *praedicationis indicium*, conferendo in unuum quod sentiebat unusquisque, componunt, atque hanc, credentibus dandam esse regulam statuunt. *Symbolum* autem hoc multis et justissimis ex causis appellari voluerunt. Symbolum enim Graece et *indicium* dici potest et *collatio*, hoc est, *quod plures in unum conferunt.* Id enim fecerunt Apostoli in his sermonibus, in unum conferendo unusquisque quod sensit. *Indicium* autem vel *signum* idcirco dicitur, quia illo tempore, sicut et Paulus Apostolus dicit, et in Actis Apostolorum refertur, multi ex circumcisis Judaeis simulabant, se esse Apostolos Christi, et lucri alicujus vel ventris gratia ad praedicandum proficiscebantur, nominantes quidem Christum, sed non integris traditionum lineis nunciantes. Idcirco ergo istud indicium posuere, per quod agnosceretur is, qui Christum vere secundum apostolicas regulas praedicaret. Denique et in bellis civilibus hoc observari ferunt: quoniam et armorum habitus par et sonus vocis idem et mos unus est atque eadem instituta bellandi, ne qua doli subreptio fiat, symbola discreta unusquisque dux suis militibus tradit, quae Latine vel signa vel indicia nominantur, ut, si forte occurrerit quis, de quo dubitetur, interrogatus symbolum prodat, si sit hostis an socius.

1) Isidorus lib. II. offic. eccl., c. 22 beinahe wörtlich aus Ruffin in exposit. Symboli. *Maxim. Taurinens.* de tradit. Symb.

2) Daher das Concilium von Trient: Quare symbolum fidei tanquam principium illud, *in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario convcniunt*, ac fundamentum firmum et unicum etc. *Sess. III.*

3) Daher Augustinus: Symbolum constat tribus partibus: de Patre, Filio et Spiritu Sancto.

Bedürfnisse der durch Häresien vielfach bewegten Zeit. Der Grundtypus des Symbols ist also ein Ausspruch Christi, und daraus wird klar, daß an der Entstehung und Verwirklichung des Glaubensbegriffes die subjective Thätigkeit nur sehr geringen, und im Ganzen nur negativen Antheil genommen habe. Denn der Glaubensbegriff ist als ein geoffenbarter ein objectiver Begriff, der an und für sich selbst gesetzt ist, und eben so, seine immanente Dialektik in sich selber tragend, sich selbst in und durch sich vermittelt. Er ruhet sonach in sich selbst, hat sein Dasein nicht unserer Thätigkeit, sondern der Thätigkeit Christi und des heiligen Geistes zu verdanken. Daher ist er auch für uns ein gegenständliches, positives Sein, in welchem wir aber selbst mitbegriffen oder in welches wir mit unsern geistigen Zuständen und Bedürfnissen mit einbegriffen sind, um uns mit dem Bewußtsein Christi und seines Geistes lebendig zu erfüllen. Es ist, so angesehen, die menschliche Natur selbst, die mit einbegriffen ist [1]), die und sofern sie auf das Wort Christi gegründet werden soll, das Geist und Leben ist [2]). Der Antheil, den wir an dem Symbol nehmen, ist im Anfange noch nicht ein Antheil durch speculatives Wissen, sondern durch Glauben, also ein Antheil auf unmittelbare Weise. Nur sind in der objectiven Wahrheit, die das Symbol enthält, unendlich viel Beziehungen zur menschlichen Subjectivität enthalten, und dieß sind die eben so vielen zarten, aber zugleich starken Fäden, die uns mit sanfter, unsichtbarer Gewalt an die objective göttliche Wahrheit anknüpfen. So sind wir selbst schon ohne unser Zuthun in die Einheit des Glaubenssymbols aufgenommen, und es ist nur die innere Natur der Sache, die uns drängt, mit Herz und Mund es zu bekennen; oder es ist neben dem Einfluß von Oben noch die stille Gewalt des Zuges zu Gott und zur Einheit mit ihm, der im bessern Theil unsers Geistes liegt, welcher uns das Bekenntniß des christlichen Glaubens aussprechen heißt. In diesem Sinne hat Tertullian von der menschlichen Seele gesagt, daß sie von Natur eine Christin sei [3]).

---

1) Daher die Möglichkeit der Kindertaufe.

2) Inter Deum vero et homines Symbolum fidei sola fide firmatur: *non litterae, sed spiritui creditur*, et mandatur cordi, non chartae; quia divinum creditum humana non indiget cautione... Sed dicis; qui falli non potest, quid est, quod exigit placitum? quid Symbolum quaerit? Quaerit ille propter te, non propter se; non quia ille dubitat, sed ut tu credas. *Petr. Chrysolog.* homil. 62. de interpretat. Symbol. Apostol.

3) *Tertullian.* Apologetic. c. 17. O testimonium animae, naturaliter christianae!

Wenn nun aber in ältern christlichen Schriften die Ansicht oftmals sich niedergelegt findet, daß im Symbol eine höhere Vollkommenheit durch Fortschritt sei [1]), und die, welche es öffentlich aussprechen, sich als die Erkennenden zeigen; so wird zu untersuchen sein, wie wir diesen Ausspruch zu verstehen haben.

Das Glaubenssymbol ist nicht nur selbst in Allem an die geschichtliche Offenbarung der Trinität geknüpft, sondern es bildete als Glaubenslehre vom Vater, Sohn und Geist auch den wesentlichen Inhalt der christlichen Erziehung, und zwar in der Art, daß der katechetische Unterricht stets nur die weitere Erklärung und nähere Bestimmung des Symbols, d. h. der Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiste war. Dieser Inhalt wurde vom christlichen Lehrer, indem dieser ihn mittheilte und erläuterte, in den jungen, zarten Gemüthern individualisirt, und zuletzt, nach zurückgelegtem Vollalter, von diesen selbst als innerste Ueberzeugung im Glaubensbekenntniß ausgesprochen. So beschreibt das Symbol in Absicht auf die, welche zum christlichen Glauben geführt werden, einen Kreis. In seiner Ursprünglichkeit und Objectivität wird es von der Kirche, die und sofern sie die das Geschlecht erziehende ist, als der kurzgefaßte Inhalt des Glaubensbewußtseins, gleichsam wie in einem Compendium [2]), dem zu Erziehenden vorgehalten, sofort diesem in seine wesentliche Momente auseinandergelegt, nnd endlich vom sofort Erzogenen selbst als tiefstes Glaubensbewußtsein und innerste Glaubensüberzeugung ausgesprochen. Und eben dieß ist jene oben von Kirchenvätern und ältern kirchlichen Schriftstellern bezeichnete Vollkommenheit durch Fortschritte im christlichen Erkennen [3]).

---

1) Siehe die folgende Note.

2) Etherius und Beatus nennen in ihrer gemeinsamen Schrift gegen Elipandus das Symbol ein breve Compendium: Augustinus bestimmt sich dahin, das Symbolum sei das Glaubensbewußtsein als ein *collectum et in formam quandam redactum. Serm.* CCXII. in traditione Symboli. Ferner sagt Augustinus: **Hoc in vobis aedificat symbolum, quod et credere et confiteri debetis, ut salvi esse possitis. Et ea quidem, quae breviter accepturi estis, mandanda memoriae et ore profitenda, non nova vel inaudita sunt vobis. Nam in sanctis scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea multis modis posita soletis audire. Sed *collecta breviter et in ordinem certum redacta atque constricta tradenda sunt vobis* ut fides vestra aedificetur et confessio praeparetur... Post hanc praelocutionem pronuntiandum est totum symbolum. *Serm.* CCXIV.**

3) **Symbolum, quod vobis tradituri sumus, fratres charissimi, *comprehensio* est fidei nostrae, *atque perfectio. Augustin.* serm. 115. in Dominica Palmarum. — Hoc autem die Symbolum Competentibus traditur, propter confinem Domi-**

c. Das Symbol als Bekenntniß und Glaubensregel.

Ohne über diesen Punkt am gegenwärtigen Orte ausführlich sein zu wollen, heben wir bloß die Einheit von Symbol, Bekenntniß und Glaubensregel hervor. Diese Einheit wird sich aber in der That noch weiter, und zwar so weit erstrecken, als die einheitliche Beziehung dieser drei Bestimmungen zu andern Bestimmungen gehen wird. Zuerst ist das Symbolum Taufbekenntniß. Was die Apostel in ihrem Glaubensbekenntniß bekannt und in Folge dieses Glaubens und Bekennens der ganzen Welt verkündiget haben, das bekennt ihnen nunmehr jeder Mensch nach, wenn er durch die Taufe in die Kirche eintritt [1]). Das im Symbolum ausgesprochene christliche Bewußtsein ist aber zugleich die Regel des Glaubens. Denn das Glaubensbewußtsein kann und will sich nach nichts Anderem bekennen, als nach seinem eigenen Inhalte [2]). Die

---

nicae Paschae solennitatem, ut quia iam ad Dei gratiam percipiendam festinant, fidem, quam confiteantur, *agnoscant. Isidor. Hispal.* de offic. eccles. libr. 1. c. 37.

1) *Leo Magn. epist. 124 ad Monachos Palaestinos* c. 8. Quae tanta extitit decipientis astutia, ut obliti Prophetarum et Apostolorum, obliti Symboli salutaris et confessionis, quam pronuntiantes coram multis testibus, sacramentum baptismi suscepistis, diabolicis vos illusionibus subderetis? *Oper. S. Leonis ed. Ballerini* Tom. I. p. 1242. 1243. Idem in *Epist. 28. ad Flavianum Episcopum Constantinopolit.* c. 1. Sed in hanc insipientiam cadunt, qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt: et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuere. Quam enim cruditionem de sacris novi et veteris testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem Symboli initia comprehendit? Et quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis (Eutychis) corde non capitur. Tom. I. p. 802. 803. *Idem:* Sed vos, dilectissimi, permanete stabiles in ea fide, quam confessi estis coram multis testibus, et in qua renati per aquam et spiritum sanctum, accepistis chrisma salutis, et signaculum vitae aeternae. Si quis autem vobis aliud annuntiaverit praeter id quod didicistis, anathema sit. Nolite impias fabulas praeponere lucidissimae veritati, et quidquid contra *regulam catholici* et Apostolici Symboli aut legere aut audire contigerit, id omnino mortiferum et diabolicum judicate. *Sermo* XXIV. *de nativitate* IV. p. 81. *Cfr. Augustin.* Sermon. *de traditione Symboli* CCXII. CCXIII. et CCXIV. ed. Bassani 1802. in 4to. Tom. VII. p. 936. sqq. und *de fide et symbolo*, lib. un. Tom. XI. p. 506—522. *Cyprian.* epist. ad Magnum ed. Oxon. 1682 epist. 69. ed. Baluz. epist. 76. Selbst bei allgemeinen Concilien, wie dem fünften ökumenischen oder zweiten zu Constantinopel (a. 553) kommt der Ausdruck vor: *ὁμολογια ἠ συμβολον και μαθημα της πιστεως.* Bei *Mansi* Tom. IX. p. 557.

2) Daher Leo d. Gr. Serm. LXII. (de passione XI.): Hac fidei regula, dilectissimi, quam in ipso exordio Symboli per auctoritatem apostolicae in-

Glaubensregel selbst aber, mit welcher das Symbol durch seinen göttlichen Inhalt Eins ist, erhält nach der kirchlichen Anschauung verschiedene Bestimmungen, je nachdem die Beziehung ist, in welcher sie aufgefaßt wird: so ist sie die Wahrheit, ἀλήθεια [1]), katholische Lehre, διδασκαλια καθολικη [2]), Lehre der Apostel, ἡ διδαχη των Ἀποστολων [3]), Glaube schlechthin, fides [4]), katholischer Glaube, [5]) Glaube der Kirche [6]), Kanon der Wahrheit, κανων της ἀληθειας [7]), Kanon der Kirche [8]), Grund, Fundament des katholischen Glaubens [9]), Gesetz [10]), Gesetz des Glaubens [11]), Gesetz des Bekenntnisses [12]), Maaß des Glaubens [13]). Ebenso wird die mit dem Symbol einige Glaubensregel das ursprüngliche System der Kirche genannt [14]). Bildet das Symbol als Glaubensregel den apostolischen Lehrkanon; so ist auch das Verhältniß des Symbols zur Tradition klar. Denn wie sich einerseits das Bekenntniß durch die Tradition fortgepflanzt hat; so ist auch andererseits der kurzgefaßte Inhalt der Tradition zu jeder Zeit das Symbolum gewesen: daher die bei den Vätern an vielen Stellen ausgesprochene Identität der Glaubensregel und der Tradition [15]). Nicht durch das geschriebene Wort, den todten Buchstaben, wurde das Symbolum fortgepflanzt, sondern als lebendiges und in seine Form gefaßtes Wort wurde es als göttliches Vermächtniß dem lebendigen Bewußtsein übergeben, auf daß es in seinem ewig frischen Gedächtnisse sich

---

stitutionis accepimus etc. Tom. I. p. 238. Vgl. *Augustin*: Symbolum est breviter complexa regula fidei. *Serm.* CCXIII. in tradit. Symbol.

1) Iren. adv. haer. l. I. c. 9. n. 5. c. 10. n. 2.

2) Constit. apost. l. VI. c. 14.

3) Iren. adv. haeres. l. III. c. 24. l. IV. c. 33. (al. 63) l. V. praefat.

4) Iren. adv. haer. l. III. c. 1. c. 2. c. 4. Novatian. de trinitate s. de regula fidei c. 1—30 Victorinus Petaviensis in Scholiis in Apocal.

5) *Augustin.* de fide et symbolo c. 1. Novatian. de trinitate, c. 30.

6) Iren. adv. haeres. l. III. c. 24.

7) Iren. adv. haer. l. I. c. 9. n. 4. c. 10. ὁ κανων της ἀληθειας ἀκλινης, ὁν δια του βαπτισματος εἰληφε.

8) Origen. de princip. l. IV. c. 9.

9) Augustin. Serm. de symbolo ad Catechumen. c. 1.

10) Cyprian. epist. ad Magnum.

11) Tertullian. de velandis virginibus c. 1.

12) Cyprian. epist. ad Magnum.

13) Victorinus Petaviensis in Scholiis in Apocal. mensura fidei.

14) Iren. adv. haeres. l. IV. c. 33. το ἀρχαιον της ἐκκλησιας συστημα κατα παντος του κοσμου.

15) Iren. adv. haeres. l. III. c. 4. Origen. de princip. l. I. praef. n. 1. 2. 3.

lebendig erhalte [1]). Um die Nothwendigkeit dieser Einpflanzung des lebendigen göttlichen Wortes durch das Symbol recht nachdrücklich zu bezeichnen, sagt Augustinus: Damit ihr des Symbolums niemals vergesset, sprechet es euch selber täglich, wann ihr aufstehet, wann ihr euch schlafen leget, gebet euer Glaubensbekenntniß wieder, gebet es wieder dem Herrn, traget es in beständigem Andenken, nicht verdrieße es euch, es zu wiederholen. Denn gut ist die Wiederholung, auf daß keine Vergessenheit sich einschleiche. Saget nicht: ich habe es gestern gesprochen, ich habe es heute gesprochen, ich spreche es täglich und halte es sicherlich fest. Rufe deinen Glauben dir ins Gedächtniß, siehe in dich hinein! Dein Symbol sei dir zum Spiegel; dort beschaue dich! Freue dich täglich deines Glaubens! Das sei dein Reichthum! [2]) Ihr habet das empfangen und ihr habet das wiedergegeben, was ihr in eurer Seele und in eurem Herzen immer behalten müsset, was ihr auf den Wegen sprechen, was ihr auf den Straßen denken sollet und was ihr während des Essens nicht vergessen dürfet, ja was ihr wachend erwägen müsset, wenn auch der Leib schläft [3]).

d. Nähere Charakteristik des Symbols; seine Stellung zur Wissenschaft.

Wir haben früher dem objectiven Glauben eine immanente Dialektik zugeschrieben. Dieß konnten wir nicht, sofern wir etwa meinten, der Glaube liege im Buchstaben der heiligen Schrift, welcher als Buchstabe

---

1) **Hinc igitur brevem sermonem de universo symbolo vobis debitum reddidi, in quo symbolo quod audieritis, totum in isto sermone nostro breviter collectum agnoscetis. Nec ut eadem verba Symboli teneatis, ullo modo debetis scribere; sed audiendo perdiscere; nec cum didiceritis, scribere; sed memoria semper tenere atque recolere. Quidquid enim in symbolo audituri estis, in divinis sacrarum scripturarum literis continetur. Sed quod ita collectum et in *formam quamdam redactum* non licet scribi, commemoratio fit promissionis Dei, ubi per prophetam praenuntians Testamentum novum dixit. Hoc est Testamentum quod ordinabo eis post dies illos, dicit Dominus, dando legem meam in mente eorum, et in corde eorum scribam eam. Hujus rei significandae caussa, audiendo symbolum discitur; nec in tabulis, vel in aliqua materia, sed in corde scribitur. *Augustin.* serm. CCXII. in traditione symboli. cfr. serm. CCXIV. Endlich serm. de symbolo ad catechumen.**

2) **Serm. LIX.**

3) **Serm. CCXV. In einem dem heil. Augustinus zugeschriebenen *Sermo de symbolo ad catechumenos* Tom. VII. operum p. 1593 et Bassani heißt es: Accipite filii regulam fidei, quod Symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite, et quotidie dicite apud vos; ante quam dormiatis, ante quam procedatis, vestro symbolo vos munite,**

in der That nichts anderes ist, als selbst nur Traditionsmittel. Jene immanente Dialektik konnten wir daher dem Glauben auch nur zuschreiben, sofern und weil er das Lebendigste ist. Das Lebendigste ist er aber, weil und indem er das Geistigste ist [1]). Was aber vom Glauben gilt, das gilt auch von seinem Begriffe, dem Symbol. Daher ist auch das Symbolum nicht ein Stückwerk, nicht ein aus mehreren fremden Bestandtheilen Zusammengesetztes, sondern ein geistig lebendiges Ganze, das seine Theile nicht von Außen her erhält, sondern durch eigene innere Organisation aus sich als aus Einem herausbildet und unter einander verknüpft. Aber auch die genannten Theile sind nicht Theile im gewöhnlichen Sinne, sondern integrirende Wahrheiten der Einen großen Wahrheit, wesentliche Momente des Ganzen als des geistig Lebendigen.

Um so das Symbol nicht als ein Aggregat, sondern als ein System [2]), d. h. als ein wohl gegliedertes Ganze zu bezeichnen, hat man schon frühe die wesentlichen Momente desselben Artikel (articuli) genannt, Glieder also, die überall, wo sie vorkommen, einen lebendigen Organismus voraussetzen. In dieser geistig lebendigen Organisation des Symbols liegt nun aber zugleich seine innere Dialektik, oder vielmehr, sie ist diese selbst. Diese Dialektik ruhet somit in der Dynamik des Symbols, durch welche sich dieses eben so durch sich selbst bestimmt und durch ein Anderes nicht bestimmbar ist, wie der todte Buchstabe der Schrift außerhalb der katholischen Kirche mit jedem Tage anders bestimmt wird.

Dieser Glaubensbegriff ist der Allgemeine; Alle sind in ihm mitbegriffen, und so stellt sich in ihm als dem gemeinsamen zugleich dar die Gemeinschaft der Gläubigen, als die bewußte, damit aber die Kirche selbst von Seite ihres Einen Glaubens. Die Schrift, abgelöst von dem Geiste, aus dem sie ist, spricht, was jeder andere Geist, der menschliche, sie sprechen läßt; so wird sie zur Maske der Subjectivität eines Jeden. Daher die Wichtigkeit und Wahrheit des apostolischen Ausspruches: Nicht mit Dinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes [3]). Zwar ist sie, die Kirche, von Christus gestiftet, zu jeder Zeit eine objective, göttliche That, eine göttliche Institution; aber sie führt sich, obschon so gegründet, im Verlaufe der Zeit doch zugleich immer selbst mehr ins Leben ein, verwirklichet sich selbst durch die Aufnahme der Gläubigen und

---

1) Non litteræ, sed spiritui creditur. *Petr. Chrysolog* loc. cit.

2) Die Regula fidei als *ἀρχαιον της ἐκκλησιας συστημα* bei *Iren.* adv. hær. l. IV. c. 33.

3) 2 Kor. 3, 3.

das Leben derselben in ihr. Was aber hiebei die Gläubigen auf eine lebendige Weise mit einander verbindet, ist der Inhalt des Glaubenssymbols, die gemeinsame göttliche Wahrheit und der Begriff derselben. So vermittelt die Kirche gleichsam ihr Dasein selbst durch ein Band, das eben so heilig als nothwendig ist, durch den Glauben und die unendliche Wahrheit des lebendigen Glaubens. Das höhere, überweltliche, göttliche Princip aber des höhern Erkennens und des ganzen geistigen Lebens bleibt der göttliche Geist; deßwegen ist der Pfingsttag als der Tag der Ausgießung des heiligen Geistes der eigentliche Geburtstag der Kirche. Ihr zuerst ausgesprochenes Urbewußtsein ist aber das Glaubenssymbol; dieses daher, wie schon oben bemerkt, die **regula fidei** für alle Zeiten; denn Alles, was später darüber hinausging, ist nur weitere Entwicklung, weitere Selbstentfaltung und Selbsterplication des christlichen Urbewußtseins. Das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche ist somit als das Eine die eigentliche Glaubensregel, **regula fidei.**

Im Symbol der Kirche und durch dasselbe erblicken wir eine zweifache Vermittlung. Zuerst werden die Gläubigen mit dem Gegenstande des Glaubens, der objectiven Wahrheit, im Bewußtsein Eins; dann aber werden sie auch Eins unter sich selbst. Das Zeichen, Bundeszeichen [1]), ist selbst nur die Wirklichkeit, in der die beiden andern Wirklichkeiten ruhen; so wird das Voraussetzende auch das Vorausgesetzte, und das Vorausgesetzte auch das Voraussetzende. Wie das Symbol in seinen wesentlichen Bestimmungen die Einheit der Gläubigen, auf die es zum Voraus mit aller Sicherheit rechnet, voraussetzt; so setzt diese Einheit der Gläubigen selbst wiederum das Symbol voraus.

Der Glaubensbegriff, so angesehen, ist zugleich Glaubenseinheit, d. h. die Einheit des Glaubens, durch welche die Kirche selbst eine einige und die Eine ist. Diese Einheit ist eine absolute, daher unwandelbare, unveränderliche, und gibt sowohl dem Erkennen als dem Leben Beharrlichkeit, Stetigkeit, Consequenz und Festigkeit. Es ist ihre eigene Schwere, auf der sie unerschütterlich ruhet; so hat sie auch ihr eigenes Centrum, und wie von dieser Mitte Alles ausgeht, so wird auch Alles in sie zurückversammelt. Mit jener Stetigkeit ist zugleich gegeben, daß die Bewegung der Glaubensthätigkeit eine nie unterbrochene, daher eine lückenlose sei, so vielfach auch jene Bewegungen sein mögen,

---

1) Indicium vel Signum: ***Ruffin.*** Expos. in Symbol. Apostol. ***Venant. Hon. Clem. Fortunat.*** Exposit. Symboli. ***Etherii et Beati*** advers. ***Elipandum*** libri duo.

die sich an die Eine wahre, vom Glaubensbegriff ausgehende Bewegung anschließen und sie fortsetzen. So wird das Symbol der feste Grund und Boden aller künftigen Entwicklung des christlichen Erkennens im Allgemeinen und Besondern [1]). Denn zunächst geht alle Thätigkeit des Individuums dahin, den Glaubensbegriff selbst im Bewußtsein zu reproduciren, um dieses mit jenem identisch zu machen; aber in gewissem Sinne ist diese Thätigkeit auch eine ins Unendliche fortgehende, weil die Entwicklung der Wahrheit nie aufhört, und selbst die freieste Speculation von ihrem Grund und Boden, dem Glaubenssymbol, sich nie entfernen kann, ohne aufzuhören, christlich zu sein. Die Bewegung, welche hier vorgeht, ist daher eine solche, die, wie sie von sich selbst ausgeht, so auch in sich selbst wieder zurückläuft, bald in engern, bald in weitern Kreisen. Damit kehrt und läuft auch der Begriff in sich selbst zurück, oder es ist der christliche Geist, der sich überall als derselbe setzt und als derselbe erkennt. In diese Bewegung des positiven Elements ist nun auch die Subjectivität aufgenommen; aber diese subjective Bewegung hat zunächst keinen andern Zweck, als den, sich selbst dem Glaubensbegriff, dem Symbol, gleichzusetzen, d. h. sich in ihm selbst denkend zu begreifen und begriffen zu finden, um so, wie am Ende des ersten Stadiums, zur Ruhe zu kommen, und zur Befriedigung der innern Sehnsucht nach Einheit mit dem Göttlichen. Der Geist schließt sich mit dem Symbol so fest zusammen, daß sein Bewußtsein nur das des Glaubens ist. Damit ist aber von selber das Verhältniß des Symbols zur Wissenschaft oder zur Schule angegeben. Nicht an die Schrift schloß sich schon ursprünglich die Speculation an, denn vor der kanonisch bestimmten Schrift ist das Symbol und die Glaubensregel. Von diesen letztern geht daher die wissenschaftliche Verhandlung als von demjenigen aus, was allein den festen und unerschütterlichen Grund aller christlichen Speculation bildet. So drücken sich die Apostolischen Constitutionen aus [2]), so Ire-

---

1) Quare symbolum fidei tanquam *principium* illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt, ac *fundamentum firmum et unicum*, contra quod portæ inferi nunquam prævalebunt. *Concil. Trid.* sess. III. Das Symbolum als ein incommutabile bei *Leo Magnus*, in epist. CII. ad Episcopos Galliarum. Tom. I. p. 1137. Nach Tertullian ist die regula fidei immobilis atque irreformabilis. Adv. Prax. c. 2. de præscript. hæret. c. 13. 25. de virgin. veland. c. 1. Endlich: Symbolum, quod simul accepistis, et singuli hodie reddidistis, verba sunt in quibus matris Ecclesiæ fides copia *fundamentum* stabile solidata firmatur. *Serm.* CCXV.

2) Constit. apost. l. VI. c. 11.

näus [1]), so Origenes [2]), so Tertullian [3]), Cyprian [4]), Novatian [5]), u. A. Was in der Glaubensregel enthalten ist, das ist die bleibende Grundlage für die Speculation, für die geistige Uebung, wie Tertullian jene nennt [6]). Die Nothwendigkeit daher, sich mit dem Symbolum zusammenzuschließen, liegt schon darin, daß für alle Zeit das Symbol der Typus der Lehre bleibt. Ohne dieses Zusammenschließen im Glaubensbegriff und mit demselben kann das subjective Bewußtsein nie vom objectiven des Glaubens Etwas aussagen, und es ist eben die Flachheit und die Lüge des modernen Rationalismus, über den Glauben und seinen Inhalt zu sprechen, ohne auch nur Einmal mit seinem Bewußtsein sich durchdrungen zu haben. Zu einem solchen Durchdringen bringt es der Rationalismus schon deßwegen nicht, weil er sich einerseits durch sein langher gewohntes Streben nach dem Flachen und Unbedeutenden um jenen Sinn von selbst gebracht hat, der sich auf das Tiefere richtet; andererseits aber in all' seiner flachen Unbedeutendheit doch zu wenig Demuth und zu viel Stolz besitzt, um glauben zu können, es

---

1) Iren. adv. hær. l. I. c. 10.

2) Origen. de princip. l. I. præf. n. 4—10.

3) Tertullian de veland. virgin. c. 1.

4) Cyprian epist. ad Magn.

5) Novatian. de trinitate s. de regula fidei.

6) *Tertullian. de praescript. haeret.* c. 14. Manente forma ejus (regula fidei) in suo ordine, quantum libet quæras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari. Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis, exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiæ studio. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. Eben dahin spricht sich auch Origenes aus. De principiis, præfat. n. 2. 3: Cum multi sint, qui se putant sentire, quæ Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad præsens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Illud autem scrire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi prædicantes de quibusdam quidem quæcunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinæ scientiæ videbantur, manifestissime tradiderunt rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur et præcipue sermonis sapientiæ et scientiæ gratiam per ipsum spiritum S. percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, *quia* sint, *quo modo* autem, et *unde* sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique e posteris suis, qui amatores essent sapientiæ, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam veritatem præpararent.

möge Etwas wahr sein, was über seinen kleinen Horizont hinausläuft. Bei diesem Tiefern und dem geistigen Ringen nach ihm ist es allerdings oft der Fall, daß lange ein gewisser Rest bleibt, der im Bewußtsein des Betrachtenden nicht aufgeht; aber gerade deßwegen verwirft der gemeine Verstand das Tiefere, denn er glaubt nur an sich selbst, nicht aber an die Offenbarung, die eben das Tiefere ist [1]). Auch will der Rationalismus Alles mit Einmal und ohne Mühe haben; daher seine Vorliebe zur gemeinen Empirie, deren Begriff es schon von selbst mit sich bringt, daß das Denken unnöthig sei. Das Positive des Glaubens ist aber gerade dasjenige, was weder Sache der gemeinen Empirie, noch des reinen Apriorismus ist [2]).

Durch das Symbol ist nach dem Bisherigen nicht nur etwa der allen Gliedern der Kirche gemeinsame Glaube vermittelt, sondern damit auch das wahrhaft Christliche, oder die wirkliche und wahre Lehre Jesu Christi ausgesprochen. Das Symbol kann aber auch, ohne daß es den reinen, von Gott geoffenbarten Glauben enthält, nichts sein wollen, es verliert ohne diesen wirklichen Inhalt alle Bedeutung. Die Idee desselben ist als Grundidee selbst nur die Eine Idee des Christenthums, die in Allen lebendig ist, und von der Alle ergriffen sind. Der Geist, der in dem Einzelnen wohnt, ruhet nicht, bis er sein subjectives Bewußtsein mit dem Gesammtbewußtsein der Gläubigen, welches im Symbol ausgesprochen ist, geeinigt hat. Gleicher Weise liegt im Wesen des Göttlichen, das nicht nur Idee, sondern auch Leben ist, und eben weil es Leben ist, das Streben, in seiner Einigung mit dem Menschlichen in fester objectiver Gestalt sich hinzustellen. Sofern nun aber Alles, was hiezu gerechnet wird, aus dem Symbol hervorgeht; so fühlen sich im Symbol Alle befriedigt; es ist die absolute göttliche Wahrheit selbst, die in ihm enthalten ist, und diese Wahrheit, die in Allen lebt, ist auf die kräftigste Weise

---

1) Gott offenbart das Tiefe und Verborgene. Daniel 2, 22.

2) In dieser Hinsicht sagt daher Schleiermacher sehr gut: „Das Eigenthümliche der christlichen Gemeinschaft kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet, noch bloß empirisch aufgefaßt werden. Denn keine Wissenschaft kann das Individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben. Wie alle sogenannten Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiete immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben Abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich Gegebenen, so ist es unläugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Der christliche Glaube I. Bd. S. 4, 2. Aufl.

verbürgt. Da aber, wie zuvor bemerkt, die christliche Idee nicht nur Princip und Mittelpunkt des Wissens, sondern auch Princip und Mittelpunkt des Lebens ist; so ist im Symbolum auch die Lebenseinheit der Gläubigen ausgesprochen. Wie Jeder in demselben sich mit Bewußtsein weiß, so weiß sich auch Jeder in demselben nur lebend: Bewußtsein und Leben sind hier aufs Innigste verbunden. So ist das Symbol als concentrirte Wahrheit des Christenthums, ausgesprochen im Glauben an den Vater, den Sohn und Geist, nicht nur Grundlage der christlichen Lehre, d. h. des christlichen Unterrichts, sondern auch Grundlage des Lebens der Kirche und ihrer Glieder.

Das Symbol des Glaubens hat nach diesen Bestimmungen keinen bloß normativen, sondern, als kurzgefaßter Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung, einen schlechthin constitutiven, nicht einen negativen, sondern einen durchaus positiven Charakter. Es gilt auch nicht bloß für gewisse Zeiten, nach deren Verlauf es seinen Werth und seine Bedeutung verlöre, sondern es ist wesentlich ewig, unveränderlich und bleibend [1]).

Ist nun aber in der Kirche ein Symbol als Gesammtbewußtsein aufgestellt, in dem sich Alle erkennen; so kann die Frage entstehen, ob mit dem Acte, durch welchen das Symbol entstanden ist, und mit dem andern, durch welchen es vom Menschen im Glauben aufgenommen wird, die Entwicklung in der Kirche für immer geschlossen sei. Wir glauben nicht; auch hat die Geschichte der Kirche stets das Gegentheil bewiesen. Das Symbol, wie wir es in seinem einfachsten Ausdrucke als Apostolisches finden, ist in dieser einfachen Gestalt nicht geblieben, sondern es hat sich nach den Anforderungen der Zeit auf allgemeinen Concilien weiter bestimmt, welches weitere Sichselbstbestimmen wir seine geschichtliche Entwicklung nennen können, weil Sichentwickeln das gerade Gegentheil vom Sichverändern ist [2]). Das Gesagte geht aber auch noch aus einer andern Betrachtungsweise hervor. Dadurch nämlich, daß die Glieder der Kirche ihren begrifflichen Einheitspunkt im Glaubenssymbol suchen und finden, und dieser Einheitspunkt zugleich Princip des Lebens der Gemeinde wird, ist für die aus sich selbst verständliche Entwicklung des christlichen

---

1) Es ist leicht, von dem Gesagten Anwendung auf die symbolischen Bücher der Protestanten zu machen, die nach kaum dritthalb Jahrhunderten als maßgebend schon verworfen waren.

2) Diese Synoden sind die von Nicäa a. 325, von Konstantinopel a. 381, von Chalcedon a. 451. Concil. Constantinop. II. a. 553. Concil. Constantinop. III. 681. Das Lateranensische Concil unter Innocenz III.

Erkennens nur der Eine, wahre und unerschütterliche Grund gelegt. Denn wenn der Apostel, der vorzugsweise zur Entfaltung des christlichen Bewußtseins schon ursprünglich so Vieles beigetragen hat, in der Freude über das bereits Gefundene ausruft: „O welch' eine Tiefe des Reichthums, beides, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes!" [1]) — so ist nicht wohl anzunehmen, daß diese Tiefe nnd dieser Reichthum dadurch erschöpft sei, daß man die Lehre zu ihrem symbolischen Ausdruck gebracht hat. Dadurch wäre der individuellen und universellen Entwicklung ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg gelegt, und die Wirksamkeit des göttlichen Geistes beschränkt, der doch in Vereinigung mit dem Geiste des Menschen nicht nur auf die kurze Zeit, in der das Symbolum auch in der längern Periode seiner Entfaltung sich bildete, sondern bis zum Ende der Welt in der Kirche thätig ist. Eine solche Abbrechung in der Entwicklung wäre eine Selbstbeschränkung des christlichen Geistes, die nicht angenommen werden kann; auch würde sich ein solcher Stillstand selbst am meisten rächen. Mit voller Wahrheit sagt deßhalb Tertullian, die Häresis sei entweder eine Aufforderung an die Kirchenlehrer zu einer neuen Entwicklung der Lehre, oder eine Strafe für das Versäumniß einer nothwendigen Entfaltung des christlichen Bewußtseins.

Im Glaubensbegriffe erblicken wir, wie schon bemerkt, für alle künftige Entwicklung die feste und sichere Grundlage, das Fundament aller Speculationen auf dem Boden des Christenthums.

Die ganze Bewegung aber, die von nun an wahrgenommen wird, ist die vom Glaubensbegriff zum Lehrbegriff. Diese Bewegung ist selbst nur der Proceß, in welchem und durch welchen immerwährend die objective Wahrheit übergeht in die geistige Subjectivität, bis sich beide so zusammenschließen, daß sie Eins werden, in welcher Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Bewußtsein: welche Einheit, was sich von selbst versteht, nur eine formelle ist [2]), das Streben und Bewegen des erstern allein zu seiner Ruhe kommt. Da und so fern das Göttliche im Glauben und Glaubensbegriff als das Allgemeine angesehen werden kann; so ist der Proceß auch ein solcher, der zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, den Individuen nämlich vorgeht, welche letzteren nun den Glaubensbegriff selbst auch zu diesem Behufe in seine einzelnen Momente zerlegen, um ihn an sich zu individualisiren und so für sich zu vermitteln.

---

1) Röm. 11, 33.

2) Es wird in der Dogmatik selbst mehrmals Gelegenheit geben, bald die formelle bald die ethische Einheit des Menschen mit Gott näher zu bestimmen.

Zwar ist das einzelne Moment im Glaubensbegriff, welcher das Symbol ist, ein Anderes, als das Individuelle [1]); allein das menschliche Individuum versteht den Glaubensbegriff nur dann in Wahrheit, wenn es denselben nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in seinen Momenten, und in diesen wie im Allgemeinen erkannt hat. Hiebei aber geschieht es, daß die Bewegung zu sich selbst oder zum Einzelnen nie ohne die andere ist, welche zurück zum Allgemeinen geht, und nur durch Beides zumal kann die verlangte Einheit möglich und wirklich werden. Denn es muß nicht nur erkannt werden, was der Gott der Offenbarung mit der ganzen, von ihm eröffneten Oekonomie für den Menschen, sondern auch, was der Mensch dem sich offenbarenden Gott sei.

Der Zweck aller hier vorkommenden geistigen Bewegung ist aber der, daß das geglaubte Object ein gewußtes, erkanntes Object werde. Aber eben deßwegen muß sowohl das Objective immer bleiben, als das Subjective ihm gegenüber immer thätig sein. Denn ist der Lehrbegriff nur der in das speculative Erkennen übergegangene Glaubensbegriff; so kann die substantielle Einheit zwischen beiden nie aufgehoben werden, ohne den ganzen Proceß mit seinem Inhalte zu zerstören. Das subjective Streben ist also nichts ohne seine ununterbrochene Richtung auf die objective Wahrheit. Gleicherweise hat aber auch der Glaube und der Glaubensbegriff wie die Bestimmung, so den Drang in sich, die unendlich vielen Subjectivitäten, für die er geoffenbart ist, in sich aufzunehmen und mit sich zur Einheit lebendig zu verbinden, nicht aber fremd, äußerlich und abstract diesen gegenüber zu stehen.

So geht also von dem Glaubensbegriff, als dem Mittelpunkte eine ewige Bewegung zu den Einzelnen aus, zu den Gliedern der Kirche, und von diesen zurück in jenen Mittelpunkt; auf gleiche Weise sind Analysis und Synthesis immerwährend thätig in Beziehung auf einander; hier aber, wie dort, ist der Zweck kein anderer, als der, den Glaubensbegriff zum Lehrbegriff zu vermitteln, in welch letzterem göttliches und menschliches Bewußtsein Eins geworden sind, d. h. das letztere mit dem erstern sich durchdrungen hat.

e) Glauben und Wissen; das Wesen und die Bedeutung der Entwicklung der christlichen Wahrheit.

Vom Glauben ist oben gesagt worden, sein Inhalt sei das Göttliche

---

1) Wir bemerken dieß, damit nicht etwa die Ansicht entstehe, die Momente des Glaubensbegriffes seien als herausgerissene Einzelbestandtheile selbst gewissermaßen Individuelles und als solches von den Individuen in der Vereinzelung aufzufassen.

in objectiver Wirklichkeit: jedoch ist er dieses nicht als ein Jenseitiges, sondern als ein in lebendiger Gegenwart uns Nahes, Gegenständliches, geistig Anschaubares. Der Glaubensinhalt als objective Wirklichkeit ist aber als Gegenständliches gegeben, damit wir ihn in unser Inneres aufnehmen, mit ihm uns erfüllen, auf daß er Erkennen und Leben in uns werde, und so in unserer Subjectivität selbst als Wirkliches und Gegenwärtiges sich erweise. Seine innere Wahrheit erfahren wir auf das überzeugendste durch seine Verwirklichung in uns selber. Daß diese Verwirklichung des Glaubensinhaltes in uns Individualisirung sei, ist oben gleichfalls bemerkt worden. Indem das Göttliche nach seiner Wahrheit im Menschen sich verwirklichet, wird es für diesen individualisirt. Es gibt sich an das Individuum hin zur persönlichen, lebendigen Verbindung und Durchdringnng, ohne für sich aufzuhören, objectiv Göttliches zu sein. Ohne diese Individualisirung, welche auf der innersten Durchdringung des Göttlichen und des Menschlichen im Glauben beruht, kann der Hauptzweck des Christenthums, die Erlösung, welche Versöhnung ist, aus leicht zu erkennenden Gründen selbst nicht realisirt werden.

Aus diesem Verhältniß des objectiv Göttlichen im Glauben zu unserer Subjectivität ergeben sich aber mehrere wichtige Folgen für das Glaubensbewußtsein und seine Entwicklung zum christlichen Erkennen, wie sich dieses als wissenschaftliches in der Dogmatik darstellt.

Vor Allem ist ein Verhältniß gesetzt zwischen Glauben und Wissen, welches zu bestimmen um so mehr in unserer Aufgabe liegt, je mehr hievon nicht nur der Begriff der Dogmatik selbst als Wissenschaft, sondern auch dasjenige Verfahren abhängt, welches in der Dogmatik Statt zu finden hat.

Je verschiedener die Ansichten über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen sind, und je schwieriger die Lösung des Problems so Manchem vorgekommen ist; desto mehr scheint das obwaltende Verhältniß selbst die Natur des Geheimnißvollen zu haben.

Das ganze Geheimniß aber, wenn doch von einem solchen die Rede sein soll, ruhet in der Einheit und in der Natur der Einheit, in der Art und Weise nämlich, wie ein geistig Dargebotenes geistiges Eigenthum werden kann und wird.

Es kann schon hier als etwas Allgemeingültiges ausgesprochen werden, daß, so wie die ganze Erlösung, nach dem durch die Sünde in die Welt eingetretenen Zwiespalt, nur die Realisirung der wahren und großen Einheit ist; auf gleiche Weise auch alle Thätigkeiten,

die sich darauf beziehen, die göttlichen und die menschlichen, und von letzterer Seite die intellectuellen und die ethischen, nur jene Formationen zu ihrem Gegenstand und Zwecke haben, durch welche Einheit zu Stande kommen soll. Das Geheimniß löst sich also im Erkennen der Einheitsformationen des christlichen Geistes, und dieß gilt, wie überall, so auch bei jenem Verhältnisse, das zwischen Glauben und Wissen besteht. Der Zweck aller Thätigkeit ist also, den irgendwie bestehenden Gegensatz in Einheit aufzulösen und so im Bewußtsein zu versöhnen.

Der erste Gegensatz aber, welcher auf den oben angedeuteten, durch die Sünde gekommenen Zwiespalt sich bezieht, ist nicht Gegensatz, sondern Widerspruch zu nennen. Wie aber mit diesem die göttliche Offenbarung ihrerseits keinen Vergleich durch Versöhnung, oder keine Versöhnung durch Vergleich eingehen kann; so kann sich der menschliche Irrthum seinerseits nur aufheben an der göttlichen Wahrheit und in derselben, was durch einen Proceß geschieht, den wir anderwärts umständlicher beschrieben haben [1]). Hier gibt sich das falsche menschliche Denken von selbst auf, indem es in das wahre, welches das göttliche ist, sich versenkt, und dieses durch Nachdenken wiederholt. Hier ist nun allerdings auch Einheitsformation, aber nicht wie diese Statt findet in dem Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen, sondern zwischen dem sich selbst aufgebenden falschen Erkennen und dem wahren, welches letztere in Folge der durch die göttliche Offenbarung gesetzten Vermittlung die Stelle des erstern einnimmt, — eine Einheitsformation, die so lange in der Menschheit noch Statt haben wird, als lange das aus der Sünde stammende falsche Denken durch das absolut wahre göttliche noch nicht aufgehoben sein wird, so lange folglich der Irrthum neben der Wahrheit besteht. Hier also wird die Einheit hervorgebracht durch die Aufhebung des Widerspruchs, der eben als solcher nicht die Natur des Gegensatzes hat.

Wenn der Widerspruch, der zwischen dem falschen Denken und dem wahren göttlichen besteht, dadurch gehoben wird, daß das falsche Denken am wahren sich selbst aufhebt und vernichtet; so entsteht zunächst die Frage, ob der Gegensatz, der zwischen dem menschlichen Denken und dem göttlichen besteht, auf dieselbe Weise sich aufhebe, ja ob er überhaupt nur aufhebbar sei.

Dieser Punkt ist um so wichtiger, je unglücklicher in Absicht auf ihn die Versuche Jener ausgefallen sind, die auf dem Wege einer falsch specu-

---

1) S. unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung ꝛc. S. 15. ff.

lativen Vermittlung den bestehenden Gegensatz nicht, wie sie vorgeben, versöhnt, sondern geradezu vernichtet haben. Diese gänzliche Vernichtung ist aber der pantheistischen Anschauungsweise vorzugsweise eigen, welche auf dem vermeintlichen Standpunkte einer christlichen Philosophie, im Erkenntnißprocesse mehrere Stufen, und zwar die Stufen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens in der Art annimmt, daß, wenn auf der ersten Stufe das religiöse Gefühl oder der religiöse Glaube ein unmittelbares Wissen um Gott und Göttliches ist, Gott folglich im Gefühle als der Seiende und sich Offenbarende sich ankündigt [1]), auf der zweiten Stufe aber, welche die Stufe der Vorstellung ist, Gott Gegenstand sinnlicher und bildlicher Vorstellung wird, auf der dritten endlich das ganze Räthsel sich dadurch löst, daß erkannt wird, die Religion und das religiöse Erkennen sei an sich nur Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes, alles geistige Bewußtsein somit nur das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes [2]).

Hier ist also der Gegensatz von menschlichem und göttlichem Denken dadurch aufgehoben, daß das menschliche als menschliches vernichtet und das göttliche allein gesetzt wird. Das menschliche löst sich in Folge eines Processes ins göttliche schlechthin auf, weil am Ende dieses Processes erkannt wird, das menschliche Denken sei wesentlich selbst nur göttliches Denken, und dieses von jeher gewesen. Es solle nämlich nach dieser falschen Vorstellung auf der dritten und letzten Stufe erkannt werden, daß Gott 1) durch uns sich fühlt, 2) durch uns sich vorstellt, und 3) durch uns sich denkt. Es ist daher nur Schein und trügerische Täuschung, an einen Gegensatz von menschlichem und göttlichem Erkennen zu glauben.

Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn, obschon auf dem theologischen Gebiete, dennoch bei vollkommener Anwendung der oben vorgekommenen pantheistischen Bestimmungen (von Marheineke), behauptet wird: „die Wissenschaft ist die vollkommenste Religion, und sodann auch die Religion die vollkommenste Wissenschaft. Dieses ist sie, indem sie das, was in der Religion die offenbare Wahr-

---

1) Es ist aber der hier gemeinten philosophischen Speculation nicht Ernst, im Gefühl als solchem die Verkündigung eines Höhern zu glauben, sondern das sich Verkündigende ist ihr der dem Gefühle unterliegende Gedanke, aus dem man macht, was man will.

2) Hegel: Religionsphilosophie. Bd. I. S. 66 — 135. Vgl. unsere Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems S. 680 — 782.

heit oder die Wahrheit an sich ist, zur Gewißheit für uns erhebt. Dieses aber geschieht so, daß in der absoluten Idee, in der die Wissenschaft ihren Standpunkt nimmt, das Subject nicht ein anderes, als das Object, sondern, wie sie die Idee des Absoluten ist, als des Objects, es so auch in ihr, als der absoluten Idee, Subject und also die absolute Idee nicht von Gott selbst verschieden ist. Wie Gott in der Erkenntniß seiner selbst sich nicht außer sich hat, noch als der sich erkennende ein Anderes ist, als der erkannte, der Geist vielmehr beider Einheit und Wesen; so ist die Idee des Absoluten selber die absolute, und als solche der Standpunkt des Wissens und der Wissenschaft. In der absoluten Idee hebt sich daher der Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft völlig auf" [1]). Wie durch die oben geschilderte Vorstellung, so hebt sich auch durch diese der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste auf.

Eben so spricht sich im schlechthin nur pantheistischen Sinne eine andere, aber dem Wesen nach dem Kreise der vorigen angehörige Anschauung aus, wenn sie vom Standpunkte des bloßen Glaubens zu dem der Speculation sich erheben will, oder bereits erhoben sich glaubt. Dieß geschieht aber, obschon auch wiederum nur durch Adoption von schon früher Verhandeltem (Hegelschem), unter besonderer Berücksichtigung der Stellung des Heiden- und Judenthums zum Christenthume [2]).

---

1) Marheineke: Grundlehren der christl. Dogmatik. 2. Aufl. §§. 83 – 85. S. 47. 48. Das durchaus pantheistische Moment dieser Vorstellung tritt noch mehr hervor in der Dogmatik selbst, insbesondere in der Lehre von Gott dem Sohne, dessen Identität mit der Welt nur vorstellig gemacht ist in der Lehre vom Gottmenschen. S. 123 ff. – 208.

2) Die nähere Vorstellung Daub's ist folgende: „Die heidnischen Religionen hatten wohl Gott als die Substanz anerkannt, also zunächst in Empfindungen und Wahrnehmungen, in Bildern; die Ahnung Gottes, der das Sein, das Wesen, die Substanz ist, aber den Gedanken nicht, außer in sofern er in Empfindungen und Vorstellungen eingehüllt war. -- In der jüdischen und muhamedanischen Religion hingegen wurde der Glaube, dessen Gegenstand die Substanz sei, das Belebende, die Seele der Religion; und der Name, den Moses nannte, Jehovah, wies gerade auf das Wesen des Gegenstandes hin, das absolute Sein, die Substantialität selbst. Auch erkannte das Judenthum an, daß der Gegenstand des Gedankens zu seinem Inhalte das Denken habe, nicht bloß das Sein; seine Gedanken und Rathschlüsse verkünden die Propheten. Zwischen Intelligenz und Substanz aber war der Unterschied fixirt, als ein Unterschied zwischen Mensch und Gott, und in diesem Fixirtsein beider negirte das Judenthum die Erkenntniß Gottes, als wenn der Inhalt der Intelligenz nicht das Sein wäre, und der Inhalt der Substanz nicht das Denken. Im Christenthum aber hebt sich dieser Gegensatz zwischen Intelligenz und Substanz

Diese Gedanken sind von demselben Verfasser an einem andern Orte noch

---

gänzlich auf; beide, die menschliche Intelligenz und die göttliche Substanz werden als identisch in ihm erkannt. So folgt nun deren Einheit. In der Identität der Intelligenz mit der Substanz ist die Möglichkeit des Zweifels, das bloße Meinen, höchstens das Glauben, daß die Substanz in der Identität mit dem Gedanken, der Gegenstand sich selbst der Gedanke sei, aufgehoben, und ist die Gewißheit die absolute, wie bei der Intelligenz; also in der Identität der beiden Identitäten (der Intelligenz — der Substanz) ist die Gewißheit absolut. Folglich, wenn die Intelligenz Gott und Gott die Intelligenz ist, dann ist die Gewißheit der Intelligenz von ihr selbst die Gewißheit des Seins Gottes, und die Gewißheit des Seins Gottes die Gewißheit der Intelligenz von ihr selbst. Dann findet kein Glauben Statt auf Seiten der Intelligenz, sondern absolutes Wissen, auf ihrer, wie auf Seiten der Substanz, denn beide sind Eins. Aber der Gedanke, welcher sich selbst der Gegenstand ist, der sich denkende Gedanke, der hiemit das Sein zu seinem Wesen hat, ist dieser unter der Bedingung des Lebens, der Individualität, der räumlichen und zeitlichen Existenz; die Intelligenz ist Intelligenz unter der Bedingung dieses Lebens als des menschlichen, der menschlichen Individualität; die Intelligenz ist Mensch, und der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, ist, wenn von allen Individuen abgesehen wird, die Menschheit selbst. Oder: die Intelligenz ist Mensch nicht als Jude, Römer, Grieche, nicht in dieser Zeitperiode, diesem Raume, sondern Mensch als solcher; die Menschheit ist der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstand hat, und die Menschheit ist ihrer ganz gewiß, eben weil sie die Identität des Gedankens mit dem Gegenstande, des Denkens mit dem Sein ist. — Die Substanz, der Gegenstand, der sich selbst der Gedanke ist, der nicht der Gegenstand für den Gedanken eines andern ist, sondern die Substanz, die der Gegenstand ihres Gedankens ist, hat zu ihrem Inhalte das mit dem Denken identische Sein, und ist in diesem Inhalte unbedingt und unabhängig von allen äußern Verhältnissen, worin die Intelligenz ihr Dasein hat; die Gottheit, nicht durch Raum und Zeit, Leben und Geschichte bedingt, wie die Menschheit. Ist der Mensch Gott und Gott der Mensch, dann ist die Identität die jener beiden Identitäten, der Intelligenz und der Substanz; die Identität der Menschheit und Gottheit ist's, worin die Identität der Intelligenz und der Substanz ihr Dasein hat. Der Mensch nun, der, indem er sich Mensch zu sein bewußt ist, zugleich sich Gott zu sein weiß, und Gott, der sich Mensch zu sein weiß, bedarf des Glaubens nicht, er ist der Wissende, im Wissen; die Andern bedürfen des Glaubens, von denen keiner in ihrer beschränkten und bedingten Individualität sich Gott zu sein weiß. Für die Religion ist das Wissen des Menschen, daß er Gott und die göttliche Natur sein Wesen sei, dieß Wissen ist für sie kein Wissen, sondern Glauben, der Glaube an die Identität der Menschheit und Gottheit, an Gott, der der Mensch, und an den Menschen, der Gott wirklich sei, und nicht bloß so vorgestellt werde. So war er der Glaube der christlichen Kirche von Anfang an und ist noch der Glaube aller christlichen Völker. Die Wissenschaft von dem Dogma, daß Gott in dem Menschen sich der Menschheit als den Vater und der Mensch ihn, und sich als den Sohn geoffenbart, und daß der Vater in seinem Sohne, der Sohn im Vater sich der Menschheit als den Geist bewiesen habe, die von der Dreieinigkeitslehre ist aber die Dogmatik. Die Identität

1. des Gedankens mit ihm selbst, da er sich selbst der Gegenstand ist, die Identität also der Intelligenz mit ihr selbst;

umständlicher vorgetragen worden [1]). Hat der menschliche Geist im Heidenthum und Judenthum das Göttliche noch außer sich in der Vorstellung; so ist es das Christenthum, in welchem das Bewußtsein Gottes identisch mit dem menschlichen Selbstbewußtsein geworden ist. Als Grundanschauung ist die Vorstellung anzusehen, die sich dahin ausspricht: „Der menschliche Geist als solcher, mithin ganz unabhängig von aller individuellen Einzelheit und nationalen Besonderheit ist **in concreto** Identität mit Gott dem Geiste" [2]). Der Mensch also, wie er Mensch als solcher ist, frei von Individualität und Nationalität, ist identisch mit Gott, ist der wirkliche Gott. Daß auch diese pantheistische Vorstellung jeden Unterschied vom göttlichen und menschlichen Wissen aufhebe und das menschliche selbst absolut setze, wird durch sich selber klar sein.

Es braucht daher auch nicht erst bewiesen zu werden, daß auf dem pantheistischen Gebiete über Glauben und Wissen in einem absolut andern Sinne verhandelt wird, als auf dem christlich theistischen. Denn während auf dem letztern lediglich die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, wie der Glaube sich verhalte zum Wissen, die πιστις zur γνωσις, und weiter die Offenbarung zur Vernunft; geht bei der Speculation des Pantheismus das wissenschaftliche Interesse des Geistes dahin, zu untersuchen, ob das menschliche Denken und Erkennen überhaupt oder wirklich menschliches und nicht vielmehr göttliches Denken und Erkennen durch das menschliche Individuum sei, und das endliche Resultat ist, daß es sich allerdings so verhalte, daß nämlich bei tieferem Insichgehen der menschliche Geist selber finde, sein Denken und Erkennen sei nicht eigenes, sondern göttliches Denken und Erkennen durch menschliche Vermittlung. Darum gibt es hier auch keine menschliche Entwicklung, sondern, weil die Gottheit selbst sich entwickelt, allein nur göttliche Entwicklung, und zwar in der Art, daß nicht, wie früher er nur den Schein hatte, der Mensch

---

2. die Identität des Gegenstandes mit dem Gedanken, der er sich selbst ist, also die Identität der Substanz mit ihr selbst;

3. die Identität beider, der Intelligenz und Substanz, mit einander — das ist der große Grundgedanke, den die Dogmatik zu beachten und in dem sie sich zu bewegen hat. In Ansehung der ersten Identität unzertrennlich von der zweiten ist die Dogmatik Anthropologie; in der zweiten, in deren Verhältniß zur Intelligenz, ist die Dogmatik Theanthropologie. In der Identität beider, des Menschen und Gottes, ist die Dogmatik speculative Theologie, und hat sie zu ihrem Inhalte Erkenntnisse, deren Bedingung der Gedanke der absoluten Substanz ist. **Dr.** Karl Daub: Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik. S. 281—286.

1) Daub: System der christl. Dogmatik Band I., besonders S. 469—648.

2) System der Dogmatik Bd. I. S. 643

durch die Stufen des Gefühls und der Vorstellung zur Stufe des Denkens gelangt, sondern umgekehrt Gott, der aber auf jenen frühern Stadien durch seine Einheit mit dem Menschlichen selbst der Täuschung unterworfen war, als sei sein Fühlen und Vorstellen menschliches Fühlen und Vorstellen. Somit lehrt der Pantheismus keine menschliche, sondern nur göttliche Entwicklung, wozu noch kommt, daß der Erkenntnißproceß der Gottheit zugleich theogonischer Proceß ist, d. h. ein Proceß, durch welchen Gott — Gott erst wird, der in der Unmittelbarkeit des Seins befangene Gott nämlich — vermittelter Gott, durch geschichtliche Entwicklung.

Indem wir uns von diesem schlechthin falschen Glauben und von dieser ebenso falschen Gnosis hinweg zum Glauben und Wissen im christlichen Sinne wenden, liegt uns zunächst ob, eben so die oben berührte Einheit als den gleichfalls angedeuteten Gegensatz näher zu beleuchten.

Dieser Punkt kann aber eine wissenschaftliche Behandlung in zweifacher Hinsicht erfahren, zuerst, indem wir ihn im Allgemeinen beleuchten, dann aber, indem wir im Besondern betrachten, welches in Absicht auf ihn die kirchliche, und welches die mit der kirchlichen zusammenhängende Entwicklung der Individuen sei [1]).

Um nun den Gegenstand von vorn herein ganz im Allgemeinen zu behandeln, muß sogleich in Abrede gestellt werden, daß der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aufgehoben werden könne, wenn die Meinung hiebei die ist, das menschliche Denken sei dem absoluten göttlichen an sich, so wie in Absicht auf Umfang und Tiefe je gleichzusetzen, abgesehen von der pantheistischen Vorstellung, welche dem Systeme zufolge das menschliche Denken für das Göttliche selbst ausgibt. Das menschliche Erkennen bleibt daher als menschliches an sich für alle Zeit ein relatives, und wird nie ein absolutes, d. h. es wird nie adäquat dem göttlichen, welches eben das absolute und zwar allein ist [2]). Zwar ist die Offenbarung gegeben zum viel höhern und vollkommneren Erkennen, als es das menschliche aus sich allein ist; allein bei allem Fortschritt durch sie ist doch für das Diesseits der Glaube, und erst jenseits beginnt das Schauen. Denn unvoll-

---

1) Um jeder Mißdeutung gleich von vorn herein zu begegnen, bemerken wir, daß es nur für den Menschen eine Entwicklung gibt, und daß, wenn von einer kirchlichen Entwicklung die Rede ist, diese in nichts Anderem besteht, als in der stets weitern Erklärung und nähern Bestimmung der Glaubenswahrheiten für das individuelle menschliche Bewußtsein.

2) Jes. 40, 28. Pred. 3, 11. Hiob 11, 2—9. 5, 9. Spr. 30, 1—6. Weish. 9, 13. 16. 17. 11, 13. Sir. 15, 18—20. 42, 21. Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 6, 46. 7, 29. 8, 19. 10, 15. Röm. 11, 33. 1 Kor. 2, 11.

kommen, sagt der Apostel Paulus, ist unsere Erkenntniß und unvollkommen unser begeisterter Vortrag; wenn aber das Vollkommene erscheint, dann wird das Unvollkommene aufhören. Jetzt sehen wir noch dunkel, wie durch einen Spiegel räthselhaft; einst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt noch ist mein Erkennen unvollkommen; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt werde. Hienieden einmal bleibet der Glaube [1]). Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen [2]). Geliebte! schon jetzt sind wir Gottes Kinder; aber noch ist es nicht enthüllt, was wir sein werden: doch sind wir gewiß, daß, wenn es sich enthüllen wird, wir ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist [3]).

Aus obigen Stellen geht jedoch neben dem, was wir bereits daraus gefolgert haben, auch noch dieß hervor, daß das höchste jenseitige Erkennen und das dießseitige Glauben nicht getrennt von einander sind; vielmehr entwickelt sich jenes aus diesem, weil die jenseits Erkennenden die dießseitigen Kinder Gottes, d. h. die aus Gott, d. i. die aus der Gemeinschaft mit Gott Geborenen sind, welche dießseitige Gemeinschaft allein durch den aus der Verkündigung gekommenen Glauben gesetzt ist [4]). Wie aber das jenseitige Erkennen an das dießseitige sich anschließt; so verliert das dießseitige auch im Jenseits seinen relativen Charakter nicht.

So also ist es Lehre der Offenbarung selbst, daß der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen in jenem Sinne in der dießseitigen Kirche bei allem Fortschritte, so wie bei aller Annäherung an die Gottheit, dennoch nicht aufgehoben werde und in jenem Sinne nie aufgehoben werden wird, daß das menschliche Wissen aufhört, endliches d. h. relatives zu sein, um ins absolute überzugehen, in welchem es dem Erkennen und Sichselbstbegreifen des absoluten Geistes schlechthin gleich und daher selbst absolut wäre [5]). So ist die Erkenntniß des Göttlichen eine stets wachsende, und das Wachsen selbst ein Theil der Seligkeit des Geistes, der glücklich auch in der stets vollkommneren Erkenntniß des absolut Vollkommnen ist.

Vom Allgemeinen sofort zum Besondern uns wendend, zur kirchlichen Entwicklung nämlich und zu der an diese sich anschließenden intellec-

---

1) 1 Kor. 13, 9. 10. 12. 13. 2) 2 Kor. 5, 7.

3) 1 Joh. 3, 2. Aber selbst dieses jenseitige Erkennen wird, wie die Dogmatik später darthut, nie durch Aufhebung seines relativen Charakters den absoluten annehmen.

4) 1 Joh. 1, 1—4.

5) *August.* serm. 38 de tempore: Attingere aliquantum de mente Deum, magna beatitudo est; comprehendere autem omnino impossibile. *Beda* in 1 Joann. 3. Promittitur nobis videre Deum: nam comprehendere concedi non potest.

tuellen Entfaltung der in der Kirche lebenden Individuen, haben wir, bevor wir jede derselben im Einzelnen genau charakterisiren, zuerst ihr beiderseitiges Verhältniß zu einander näher zu bestimmen. Der Grund dieser vorläufigen Bestimmung muß in die Augen fallen, sobald man bedenkt, daß, wie die göttliche Offenbarung nur ist um der gefallenen Menschheit wegen, so auch die kirchliche Entwicklung nur sein könne um der individuellen willen, welche letztere in der erstern ihren Ausgangs- und Ruhepunkt zugleich hat.

Damit haben wir, um unserer jetzigen Aufgabe zu genügen, nur auf jenen Kreis zu verweisen, den wir schon oben in Absicht auf das Symbol und dessen Stellung zu den Gliedern der Kirche bezeichnet haben. Dort aber haben wir gesehen, daß die Kirche, diese als die lehrende betrachtet, das Glaubenssymbol, den kurzgefaßten Inhalt ihres christlichen Bewußtseins, denen, die in die Wahrheit des Christenthums eingeführt werden sollen, in seine Momente zerlegt und in diesen klar macht, damit es sofort als die individualisirte Wahrheit von den Individuen selbst als Bekenntniß des Glaubens vor der Kirche als innerste Ueberzeugung ausgesprochen werde.

Auf dieselbe Weise, wie bei diesem christlichen Unterricht, der den Katechumenen ertheilt wird, verhält es sich auch bei der christlichen Wissenschaft im Großen. Denn auch hier ist jene Bewegung, die, indem sie vom lebendigen Bewußtsein der Kirche ausgeht, und in dieses zurückkehrt, denselben Kreis beschreibt, den wir oben namhaft gemacht haben, von der Kirche zum Individuum, und vom Individuum zurück zur Kirche. Daraus schon muß klar sein, daß, wenn von der Kirche eine Bewegung ausgesagt wird, diese Bewegung nur ist, um dem Individuum als dem durch die Wahrheit zu heiligenden Gliede[1]) die rechte Bewegung zu verleihen und die verliehene zu überwachen und zu schützen, jene Bewegung nämlich, die von Gott als der Quelle der Wahrheit ausgeht und zu Gott als der absoluten Wahrheit wieder zurückkehrt. Die Kirche bewegt sich folglich, auf daß das Individuum sich in der göttlichen Wahrheit und durch diese zu Gott hin bewege. Da aber die göttliche Wahrheit als die geoffenbarte in der Kirche ist, so bewegt sich die Kirche selbst zu den Einzelnen, damit der Einzelne, bei aller Freiheit der Forschung, die ihm gestattet ist, in ihr als dem geschichtlich lebendigen Bewußtsein der göttlichen Wahrheit sich be-

1) Joh. 17, 7. Heilige sie in der Wahrheit! dein Wort ist Wahrheit.

wege. So stellt sich in der Kirche und an ihren Gliedern nicht nur das allein wahre Verhältniß als ein organisches, sondern auch der allein wahre Proceß des Erkennens der Einzelnen durch das Allgemeine und Ganze dar, welches Erkennen auf der einen Seite nicht aufhört, ein gottgewirktes, auf der andern aber, ein auf dem bleibenden und festen göttlichen Fundamente ruhendes einheitliches zu sein.

Damit haben wir aber zugleich den ersten Schritt zur Erklärung des Begriffs der kirchlichen, d. h. der von der Kirche im Auftrage Gottes angefangenen und bis jetzt fortgesetzten Entwicklung gethan.

Die erste Frage, die zu stellen und zu beantworten ist, ist die: Was *ist* in der kirchlichen Entwicklung das Sichentwickelnde, folglich das Subject der Entwicklung?

Die Antwort scheint sich allerdings beinahe von selbst aufzudringen, daß nämlich das sich Entwickelnde das christliche Bewußtsein sei. Allein damit ist noch nicht entschieden, ob dieses Bewußtsein das Bewußtsein der Kirche als solcher, d. h. als einer großen moralischen Person, oder ob es das Bewußtsein der Einzelnen in der Kirche sei.

Der ersten Annahme könnte aber schon die nicht bloß mögliche, sondern in der Geschichte selbst oft wiederkehrende, also geschichtlich wirkliche Vorstellung im Wege stehen, daß die Ansicht von einer im Bewußtsein der Kirche vor sich gehenden Entwicklung im directesten Widerspruche mit der Ueberzeugung der Kirche selbst stehe, daß ihr Glaube durch alle Zeiten hindurch der mit sich selbst identische sei, was in der Regel des Vincentius von Lerinum so ausgesprochen werde: im Glauben sei nichts zu neuern [1]); welche Regel selbst wiederum nur auf dem Ausspruche ruhe: darin erweise sich der Charakter einer wahrhaft katholischen Gesinnung, daß man dasjenige festhalte, was die Kirche zu allen Zeiten festgehalten habe [2]). Das Alles ist auch unsere Ueberzeugung.

Allein in jener obigen Vorstellung scheint der Irrthum vorzuwalten, als ob Entwicklung Veränderung sei. Abgesehen aber selbst jetzt noch von dieser Begriffsverwechslung, würden wir das in der Kirche selbst ge-

---

1) In fide nihil innovandum. *Vincent. Lerin.* commonitor. c. 26.

2) Ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit . . ; sed in fide fixus, stabilis, permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit. *ibid.* c. 25.

schichtlich Vorgegangene entweder läugnen oder verdammen müssen, wollten wir schlechthin keine Entwicklung auch im kirchlichen Bewußtsein sehen. Oder wir müßten behaupten, die Kirche habe zu keiner Zeit ein von ihr früher als göttliche Wahrheit Ausgesprochenes nach eingetretenen jeweiligen Bedürfnissen näher bestimmt und erklärt, die Symbole der Concilien von Nicäa, Chalcedon und der andern von Konstantinopel, die alle über die Person Christi und sein Verhältniß zum Vater handeln, seien von Wort zu Wort, ohne allen selbst formellen Unterschied, also in jeder Weise nur das apostolische Symbolum [5]); ferner müßte behauptet werden, zu keiner Zeit der Kirche seien der letztern bei durch Einzelne angeregtem Zwiespalte ein anderes Verfahren eingeschlagen worden, als einfach zurückzuweisen, und nur zurückzuweisen auf eine Ein- für allemal gegebene Bestimmung. Dann aber würde die Zahl der in der Kirche abgehaltenen Concilien nicht nur viel geringer sein, als sie wirklich ist, sondern die Kirche würde durch ein solches Verfahren auch allen Einfluß auf die religiöse Entwicklung der Völker verlieren, und sich selbst um die von Gott ihr angewiesene große Stellung zur Menschheit bringen, nach welcher sie auf dem Grunde der Offenbarung Grundlage, Mittelpunkt und Princip der göttlichen Bildung des Geschlechtes ist. — Wie wenig aber die Kirche zu jeder Zeit dieses Verhältniß aufgegeben, und wie wenig sie jenes oben bezeichnete Verfahren, welches darin bestände, nicht zu entwickeln, d. h. nicht weiter zu bestimmen, nicht näher zu erklären u. s. w. festgehalten habe und noch festhalte, zeigt die Geschichte der Kirche selbst auf

---

1) Anders, und gewiß mit allem Rechte, Thomas von Aquin: Articuli fidei *creverunt* secundum successionem temporum, quoad *explicationem*, non autem quoad *substantiam*. *Summ.* Secund. secund. qu. 2. art. 7. qu. 2. art. 7. qu. 174. art. 6. P. III. qu. 61. art. 3. In III. lib. Sent. dist. 25. qu. 2. art. 2. In IV. libr. dist. 1. qu. 1. art. 2. qu. 4. dist. 2. qu. 2. art. 1. Antoine, auf welchen ich mich stets gern berufe, sagt über diesen Punkt: *Objectum materiale fidei crescere potest* simpliciter, vel secundum quid. Crescit simpliciter, dum aliquid de novo revelatur a Deo. Crescit secundum quid, vel cum revelatio olim facta a Deo, sed obscura, explicatur per infallibilem interpretem, vel cum revelatio olim a Deo facta, per legitimam auctoritatem extenditur et applicatur ad singularia objecta, quae in ea continentur sive formaliter, sive virtualiter; vel etiam cum olim a Deo facta revelatio, sed controversa, per infallibilem controversiarum judicem certificatur. Hinc objectum materiale fidei *erescere potest* secundum quid *tribus* modis, nimirum: per *majorem explicationem* revelationis obscurae; per *extensionem*, seu applicationem revelationis ad particularia sub ea contenta; et per *certificationem* revelationis controversae. *Theologia universa speculativa et dogmatica.* P. I. tract. de fide divina. art. 5. p. 15. Venet. 1795.

allen ihren Blättern. Allein eben damit ist auch an den Tag gegeben, worin die kirchliche Entwicklung bestehe. Sie besteht eben nur in diesem nähern Bestimmen, in diesem weitern Erklären. Das aber, wonach die Kirche ihre Bestimmungen trifft, das, woraus sie erklärt, ist nicht etwas, wozu sie selbst erst in der Zeit gekommen wäre, in der sie erklärt und bestimmt, sondern sie bestimmt und erklärt aus ihrem ewigen Bewußtsein, das folglich zu jeder Zeit gegenwärtig ist. Wenn es einzig nur daher das menschliche Bewußtsein ist, was sich in Wahrheit entwickelt; so ist auf der andern Seite Alles, was die Kirche durch nähere Bestimmung und Erklärung thut, nicht nach dem substantiellen Inhalte, sondern nur nach der Seite der Form zu betrachten, auf welche sich Alles bezieht. Die Entwicklung der christlichen Wahrheit ist daher nur eine auf das Subjective und das Formelle gehende Entwicklung, und keine objective, materielle. Es gibt keine Zeit des Anfangs, in welcher das allgemeine Bewußtsein der Kirche ein noch schwaches, dunkles und unklares gewesen wäre; es war vielmehr schlechthin vollkommen schon im Ursprunge; darum konnte es zu jeder Zeit aus seinem göttlichen Schatze geben, verschmähte aber eben so, von dem Menschlichen zu empfangen. Was es somit in den verschiedenen Zeiten der Entwicklung der christlichen Menschheit aus sich hergegeben, aus sich bestimmt und erklärt hat, das hatte es schon im ersten Augenblicke seiner Existenz — denn es hatte es durch den Stifter der Religion selbst, den Gottmenschen und den heil. Geist, die, was sie geben, nicht halb, sondern vollständig geben. Es ist daher im Verlaufe der Zeit keine Wahrheit, kein Satz, kein Artikel zu dem weiter hinzugekommen, was im Anfange war. — Nennen wir nun jenes nähere Bestimmen und weitere Erklären eine Entwicklung, so hat die Kirche nie verfehlt, diese Entwicklung vorzunehmen und zu vollziehen, so daß ihr kein Verfahren zugeschrieben werden kann, welches die Nichtentwicklung zu ihrem Ziel gehabt hätte.

Darum war die Kirche selbst auch nicht nur von der Wahrheit des gegentheiligen Verfahrens zu jeder Zeit sich bewußt, sondern es ist zugleich von ihren erprobtesten Söhnen klar und bestimmt ausgesprochen worden, daß in dem Sinne, wie es von uns angegeben worden ist, Entwicklung in der Kirche, d. h. im kirchlichen Bewußtsein Statt finde. Es wurde folglich genau erkannt, daß durch die Identität des kirchlichen Bewußtseins die Entwicklung desselben nicht aufgehoben werde, ja daß sich die Identität selbst nur erweisen könne in der wirklichen Entfaltung, der Begriff des in allen Zeiten sich selbst gleichen Bewußtseins nur möglich

sei, wenn das Bewußtsein ein sich entwickelndes ist, weil nur in und bei der fortschreitenden Entwicklung, Sichselbstbestimmung und Sichselbsterklärung die wirkliche Identität sich zeigen kann; denn wo schlechthin keine Entfaltung durch Erklärung und Bestimmung ist, kann auch nicht gefragt werden, ob Etwas sich gleich bleibe. Darin ruhet das Wesen und die Bedeutung der Dogmengeschichte.

Indem aber von jeher die Entfaltung des christlichen Bewußtseins als etwas aus der Natur der Sache selbst Hervorgehendes betrachtet wurde, sah man nicht nur die Entwicklung selbst als Fortschritt an, sondern ließ auch diesen als den größtmöglichen zu [1]). Nur der Neid kann einem solchen Fortschritt in den Weg sich stellen, der Neid, welcher Menschen um die heiligste Sache beneidet, aber eben dadurch Gott selbst verhaßt wird [2]). Der Fortschritt aber, der hier gemeint wird, ist der wirkliche, wahre Fortschritt des Glaubens, und nicht Veränderung [3]). Zum wahren Fortschritt gehört aber, daß sich eine Sache vollständig in ihrem Wesen entfalte, sich zu ihr selbst erweitere, d. h. den Kreis vollkommen erfülle und ausfülle, der von ihrer Idee als von ihrem Princip und Mittelpunkte aus sich selbst beschrieben, oder den die Idee, der lebendige Begriff der Sache als ihren eigenen Kreis gezogen hat. Veränderung hingegen ist überall, wo Etwas in ein Anderes verwandelt wird [4]). Wachsen also muß und fortschreiten soll für und für die Erkenntniß, die Wissenschaft und die Weisheit, sowohl der Einzelnen als Aller, sowohl des Einen Menschen, als der ganzen Kirche — im Fortschritt der Generationen und in der Folge der Jahrhunderte; jedoch Alles in seiner Gattung, d. h. in demselben Dogma, in demselben Sinne, in demselben Inhalt [5]). Die letzten Ausdrücke

---

1) Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi *profectus? Habeatur plane, et maximus. Vincent. Lerin. commonit. c. 38.*

2) Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud (das Fortschreiten) prohibere conetur? — *ibid.*

3) Sed ita tamen (habeatur profectus), ut vere profectus sit ille fidei, non *permutatio. ibid.*

4) Siquidem ad *profectum* pertinet, ut in semetipsam unaquacque res amplificetur; ad *permutationem* vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. *ibid.*

5) Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum, ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dundaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. *ibid.*

können und wollen nichts Anderes sagen, als dieß, daß bei der Entwicklung des Glaubens, und darum gewiß auch bei dem Fortschritt vom Glauben zum Wissen, in keiner Weise Statt finde eine μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, d. h. daß die zu entwickelnde Wahrheit durch die Entwicklung selbst nicht verwandelt werde in Etwas, was anderer Art und Gattung ist, daß folglich sowohl das Dogma, als der Sinn desselben und sein Inhalt schlechthin dasselbe bleibe, und weder in der einen noch in der andern Weise in ein Anderes verkehrt werde [1]).

Um diesen in der That sehr wichtigen Punkt noch näher zu beleuchten, wählte man passende Beispiele. Dahin gehört zuerst das vom menschlichen Leibe.

Das geistige Wesen der Religion, heißt es, suche die Weise des Leibes nachzuahmen, der, obschon er im Verlaufe der Jahre seine organischen Verhältnisse immer mehr hervortreibt und entfaltet, dennoch derselbe bleibt, der er war. Groß ist der Unterschied zwischen der Blüthe der Jugend und der Reife des Alters: aber dennoch sind die Greise dieselben, die sie als Jünglinge waren, so daß, wenn auch der leibliche Zustand und die äußere Gestalt Eines und desselben Menschen ihre naturgemäßen Veränderungen durchgehen, doch nichtsdestoweniger dieselbe Natur und dieselbe Person bleibt. Klein sind die Glieder der Säuglinge, groß die der Jünglinge: aber sie sind dieselben. So viel der Gliedmaßen der Kleinen, eben so viel der erwachsenen Männer, und wenn es Einiges gibt, was erst in höherer Altersreife hervortritt, so war es doch schon im Keime gegeben, so daß am Greise nichts zur Erscheinung kommt, was nicht schon im Knaben verborgen vorhanden gewesen wäre. Daher ist kein Zweifel, dieß sei die gesetzmäßige und wahre Regel des Fortschrittes, das die rechte und schöne Ordnung des Wachsthums, daß der leibliche Organismus mit der stetigen Zunahme der Jahre diejenigen Theile und Formen hervortreibe und ausbilde, welche die Weisheit des Schöpfers schon in den zarten Kindern präformirt hat. Sollte daher die menschliche Gestalt in ein anderes Bild, als in das, welches von oder in seiner Art ist, verwandelt werden, oder sollte wenigstens der natürlichen Gliederzahl etwas hinzugefügt oder von ihr etwas hinweggenommen werden; so ist es noth-

---

1) *Leo Magnus*: Una, vera, singularis, catholica fides, cui nihil addi, nec minui potest. *Epist.* CXXIV. ad Monachos palaestin. p. 1237. Vis sententiarum brevissima adjectione aut commutatione corrumpitur; et confessio quae operatur salutem, subtili nonnunquam transitu vergit in mortem. *Epist.* CXXIX. ad Proterium p. 1254.

wendig, daß der ganze Leib entweder zu Grunde geht oder zur Mißgestalt verändert, oder endlich im besten Falle geschwächt wird. — Es sind aber nur dieselben Gesetze des Fortschrittes, welche auch das Dogma der christlichen Religion bei seiner Entwicklung zu befolgen hat, damit es sich mit den Jahren im Innern immer mehr befestige, im Lauf der Zeit nach außen sich erweitere und im reifern Alter in seiner göttlichen Tiefe geistig begriffen werde: so aber, daß es unverrückt bleibt und unverletzt, daß es im vollen und harmonischen Maaße seiner Theile, in seiner ganzen naturgemäßen Gliederung, in seiner eigensten, unveränderten Bedeutung innerlich und äußerlich vollkommen dasteht, ohne einen Schatten von Verwandlung, ohne Verkümmerung seiner Eigenthümlichkeit, ohne Wechsel in seiner Bestimmung. [1])

Das zweite Beispiel wurde hergenommen von der Pflanze. Haben unsere Väter auf dem Acker der Kirche Weizen gesäet, so werden wir, ihre Söhne, nicht Unkraut ärnten. Das Ursprüngliche und in seiner Ursprünglichkeit ungetheilte Wesen wird seine Natur auch forterhalten, wenn es aufkeimt, wächst, blüht und Früchte bringt. Die Rosenpflanzung wird keine Disteln und Dornen tragen. Was daher auf dem Acker der Kirche Gottes durch den Glauben unserer Väter gesäet worden ist, das soll der Fleiß und die Sorgfalt der Söhne weiter bilden, beschützen, zum Flor, zur Reife, zum Fortschritt und zur Vollkommenheit bringen. Denn billig und recht ist es, daß die alten Wahrheiten, die uranfänglichen Lehrsätze der himmlischen Philosophie im Fortgang der Zeit mit Sorgfalt gepflegt, genau untersucht und in ihrem natürlichen Glanze dargestellt werden; aber Unrecht ist es, wenn sie verändert, des Hauptes beraubt und verstümmelt werden. Mögen sie immer durch die Entwicklung Evidenz, Klarheit und Schärfe in den Bestimmungen erhalten; aber behalten sie dabei auch, was nothwendig ist, ihre Fülle, ihre unversehrte Ganzheit und ihre volle Eigenthümlichkeit [2]).

Ist aber dem unfrommen und trügerischen Bestreben in der Behandlung der Wahrheit nur Einmal Raum gegeben, so ist damit schon die

---

1) Vincent. Lerin. Commonit. c. 29. Mit dem Wachsthum des leiblichen Organismus vergleicht das geistige in seinem Stufengange auch Gregor v. Nyssa In cantic. homil. I. Ebenso Gregor d. G. Moral. l. XXII. c. 20. Auch Irenäus, sofern er den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen mit Recht darin findet, daß Gott, der als der Ewige immer derselbe bleibt, der Schaffende, der Mensch aber der Werdende durch stufenweise Entwicklung ist: Adv. haeres. l. IV. c. 20.

2) Vincent. Lerin. l. c. cap. 30.

Gefahr einer völligen Ausrottung und Vertilgung der Religion herbeigeführt. Denn ist am katholischen Dogma nur irgend ein Theil abgethan, dann fällt alsbald auch ein anderer, auf diesen wieder ein anderer, und auf diesen abermals ein anderer; und so immer fort, und zwar weil es so nun einmal schon zur Sitte und zur Gewohnheit geworden ist. Geht aber im weitern Verlauf Eines nach dem Andern unter, was anderes wird die Folge sein, als daß endlich das Ganze verworfen wird? — ja wird nur einmal der Anfang gemacht, das Alte mit Neuem, das Eigene mit Fremdem, das Heilige mit Profanem zu vermischen, so wird solches Thun bald genug allgemein werden, so daß hernach in der Kirche nichts mehr unberührt, unverrückt, unverletzt und unbeschmutzt gelassen, ja ein Wohnort von allen unfrommen und schändlichen Irrthümern da gefunden wird, wo vorher das Heiligthum der keuschen und ungeschwächten Wahrheit gethront hat [1]).

Es ist oben bemerkt worden, daß nach der von der Kirche selbst gebilligten Vorstellung eine Entwicklung nicht nur in Absicht auf das Bewußtsein des Einzelnen, sondern auch Aller in der Kirche und der Kirche selbst als einer großen moralischen Person anzunehmen sei [2]). Damit kommen wir aber jetzt auf ein früher Besprochenes zurück, daß nämlich dem Glauben eine objective Dialektik immanent sei. Denn das kirchliche Bewußtsein ist eben dieses Glaubensbewußtsein mit der objectiven und immanenten Dialektik selbst. Diese Dialektik aber mögen wir vorläufig, ohne sie im Augenblicke weiter zu bestimmen, in der Selbstbewegung des Glaubens als in der Bewegung eines Lebendigen erkennen, welche Selbstbewegung an sich zugleich eine stets weiter schreitende Selbstbestimmung ist.

Woher aber dieser Charakter des Glaubens? Aus keinem andern Grunde, als aus dem, daß, weil das Christenthum als tief angelegter Plan und Gedanke der Gottheit ein organischer und innerlich harmonischer Gedanke ist, auch der dem göttlichen Gedanken und Plan entsprechende Glaube dieselben Zeichen an sich trägt. Der christliche Glaube ist daher seiner innersten Natur nach ein System, ein System von Glaubenslehren oder von Glaubenswahrheiten. Und zwar ist das System des Glaubens

---

1) Loc. cit. c. 31.

2) Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam *totius ecclesiae* intelligentia, scientia, sapientia. *Vincent. Lerin.* loc. cit. c. 28.

ein lebendig-concretes. Sein Inhalt ist zwar gegeben, historisch gegeben; allein der Glaube, eben weil göttliche Thatsache, ist wesentlich Thatsache des göttlichen Denkens und Wollens, und aus diesem Grunde sein Inhalt ein in sich zusammenhängender, gedanken- und bestimmungsvoller Inhalt, und dieß ist er so sehr, daß er auch da ein systematischer Glaube, d. h. ein Glaube mit systematischem Inhalte, ist, wo hierüber kein klares Bewußtsein herrscht. Glauben ist Leben; und wie so mancher ein in sich schon bestimmtes und nach innern Gesetzen geordnetes Leben lebt, ohne sich dessen bewußt zu sein: eben so leben Tausende das Leben des Glaubens, ohne zu wissen, daß es mit Ausschluß aller Willkühr das Leben nach einem tief angelegten Systeme ist, welches dem Glauben von selbst objectiv immanent ist. Der Glaube ist selbst ein inneres Leben, welches aber, in der bloßen Innerlichkeit nicht verharrend, auch nach Außen dringt. In jedem Fall aber ist er die Quelle und das Princip des christlichen Lebens; daher der Apostel: Was ich jetzt lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes [1]).

Damit ist aber das früher besprochene Geheimniß selbst gelöst, und es kann sich jetzt nur noch darum handeln, daß dargestellt wird, der Glaube sei an sich schon ein systematisches Wissen und die wahrhaft Glaubenden wesentlich die christlich Erkennenden. Diese Darstellung wird aber selbst nur ein Moment jenes Processes sein, durch welchen der Glaube zum Wissen sich entwickelt.

f. Der Entwicklungsproceß der christlichen Wahrheit selbst.

Kurz zuvor ist vom Glauben bemerkt worden, er trage ein Erkennen, und zwar ein systematisches Erkennen, schon anfangs in sich. Durch diese Bemerkung, welche sich von selbst im weitern Verlaufe der Betrachtung bewähren wird, ist zugleich die Art und Weise des Entwicklungsprocesses nahe gelegt. Denn es handelt sich in der Lehre von ihm sowohl davon, wie der Glaube ein Ineinandersein von Glauben und Wissen ist, als davon, wie der Glaube, sofern er Wissen ist, zu diesem sich selbst entwickelt. So trennen wir im Begriffe des Glaubens auf der einen Seite, während wir hinwiederum auf der andern jeder Trennung in den Weg uns stellen. Wir trennen, indem wir Glauben und Wissen im Begriffe von einander scheiden; wir sprechen uns gegen die Trennung aus, wenn die Trennung bedeuten soll, entweder

---

1) Gal. 2, 20.

im Glauben als solchem wohne kein Wissen, oder: es gebe ein christliches Erkennen, welches seinen bleibenden Grund und seine ewige Wurzel nicht habe im Glauben. Wie es daher nach der Ueberzeugung des christlichen Geistes keinen Glauben gibt, ohne zugleich auch ein Wissen; ebenso gibt es kein Wissen ohne Glauben: sondern wie der Glaube das Wissen an sich schon enthält, so ruhet auch beständig das christliche Wissen auf dem Glauben.

Betrachten wir vorerst den Glauben, wie er vorzugsweise Glaube ist.

Hier haben wir auf der einen Seite die göttliche Offenbarung als Mittheilung höherer Wahrheit, andrerseits aber die vertrauensvolle Aufnahme der göttlichen Wahrheit durch den Geist des Menschen. Indem aber die Aufnahme der Mittheilung entspricht, d. h. indem das von Oben Mitgetheilte vom Menschen aufgenommen wird, ist der Glaube ein Ineinandersein von Göttlichem und Menschlichem, er ist die ewige Wahrheit, mitgetheilt von Gott, aufgenommen und bewahrt vom Menschen. Die höchste Stufe der göttlichen Mittheilung an den Menschen durch Offenbarung war aber vermittelt durch die Erscheinung Gottes selbst in Christo. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber [1]). Diesem Erscheinen entsprach von Seite der Jünger und Apostel die Anschauung der Person Christi, und aus dieser und durch die Wirkung des göttlichen Geistes zugleich ging die lebendige Gemeinschaft mit Christo hervor, aus dieser lebendigen Gemeinschaft mit dem lebendig sich offenbarenden Gott aber der Glaube. Das ist der Inhalt der wichtigen Worte bei Johannes: Was vom Anfang her war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir genau beobachtet und mit unsern Händen berührt haben, in Beziehung auf das Wort des Lebens, — ja erschienen ist das Leben, wir haben es gesehen, und sind seine Zeugen, und verkünden euch das Leben, das ewige, das beim Vater war und uns erschien, — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft sei eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo. Und dieses schreiben wir euch, damit ihr euch freuet und eure Freude vollkommen werde [2]). Fassen wir diese Worte näher ins Auge, so wird die Genesis des christlichen Glaubens kein Geheimniß mehr sein. Sie hat ihren objectiven Grund

---

1) 2 Kor. 5, 18—20. 2) 1 Joh. 1, 1—4.

in der äußern Erscheinung Christi. Der von Ewigkeit her seiende göttliche Logos hat menschliche Gestalt angenommen und ist erschienen als Gottmensch. Er hat die göttliche Wahrheit, wie keiner vor und nach ihm, durch unmittelbare Verkündigung geoffenbaret, übermenschliche Thaten verrichtet und ein Leben gelebt, welches das Leben eines Gottes in einem Menschen war. Und diese Verkündigung haben die Apostel gehört. Diese Thaten und dieses Leben haben sie geschaut, mit ihren Augen haben sie es gesehen, wie mit Händen haben sie den göttlichen Meister selbst befühlt. Auf die äußere Anschauung folgte die innere; aus beiden aber entwickelte sich die Gemeinschaft mit Christo, und aus dieser, weil mit ihr auch die stets gegenwärtige Offenbarung durch Christus selbst immer weiter schritt, das innere Verständniß Christi, welches als ein überzeugungsvolles in seiner unmittelbaren Stärke, Energie, Frische und Lebendigkeit nichts Anderes ist, als der Glaube an Christus selbst, weil von jenen Prädicaten des Verständnisses Christi die unendliche Hingabe im lebendigen Vertrauen nicht getrennt werden kann. Weil aber das Verständniß zur inneren Gewißheit, zur festesten Ueberzeugung des Geistes geworden war; so folgte auf die eigene Ueberzeugung das lebendige Zeugen von Christo nach Außen, welches die apostolische Verkündigung ist. Wir haben das Leben gesehen, und sind seine Zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewige, das beim Vater war, damit alle Welt, die das Zeugniß durch unsere Botschaft vernimmt, in dieselbe Gemeinschaft aufgenommen werde, aus der, weil sie Gemeinschaft mit dem Leben selbst ist, auch die wahre geistige Freude quillt und der himmlische Friede.

Je weniger die von den Aposteln hinterlassenen Schriften als Werk des menschlichen Geistes angesehen werden, sondern, wie die ganze apostolische Tradition, als Werk des Geistes Gottes, das allein ausgenommen, was sich auf Temporelles und Locales bezieht; desto mehr liegt es im Interesse, zu untersuchen, in welcher Weise schon in den apostolischen Schriften die Selbstbewegung des Glaubens eine Bewegung zum systematischen Erkennen gewesen sei, oder, was Eins ist, in welcher Weise der Glaube als ein innerlich systematischer schon anfangs sich erwiesen habe.

Ohne hier ins Einzelne zu gehen, was nur einer eigenen Abhandlung über diesen Gegenstand zukommt [1]), mag es sein Bewenden dabei haben,

1) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie, im ersten Band unserer Schrift: Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. S. 213—298.

nur die Richtung im Allgemeinen zu charakterisiren, die wir bei jenen Aposteln gewahren, durch welche die vorhin genannte Selbstbewegung des Glaubens vorzugsweise vor sich gegangen ist. Diese Apostel sind aber Johannes und Paulus.

Der Standpunkt des heiligen Johannes ist der der Contemplation, und darum seine Gnosis die contemplative, mit entschiedener Richtung auf die Christologie. Die göttlich erleuchtete Vernunft schaut das geoffenbarte Unendliche auf unmittelbare Weise an, das Endliche aber betrachtet sie unter der Vorstellung der Idee, oder unter der Vorstellung der Ewigkeit, aus der es in freier Schöpfung durch den göttlichen Logos herausgetreten, und in die es durch denselben Logos als den Welterlöser wieder zurücktritt, damit aber in seine ursprüngliche göttliche Idee. Von der Idee ausgehend und von der Ewigkeit geht aber Johannes in der Betrachtung der Dinge zugleich von der Wahrheit aus, und er entwickelt im weitern Verlauf Alles, was mit der Wahrheit, der Idee, dem Ewigen und göttlich Nothwendigen als Unwahres, der Idee Widersprechendes, schlecht Zeitliches und menschlich Willkührliches in Conflict geräth, von jenem aber immer mehr und mehr überwunden und besiegt wird. Die Hauptmomente seines Lehrbegriffes, sofern wir von einem solchen als einem Gesonderten sprechen wollen und können, sind daher: Gott, Logos, Sohn Gottes, Weltschöpfung, Abfall, Sünde, Finsterniß, Verderben, Welt, Lüge, Gericht, Tod; — Christus, Licht, Geist, Wahrheit, Glaube, Liebe, Leben, Einssein, Gemeinschaft, Herrlichkeit. — Suchen wir die Johannische Lehre wissenschaftlich zu bezeichnen; so möchte sie ganz passend die Metaphysik der göttlichen Offenbarung, d. h. die in der Offenbarung enthaltene Metaphysik genannt werden.

Wenn wir dem Johannischen Lehrbegriffe das Prädicat des Metaphysischen beilegen, so ist die Construction des heiligen Paulus vorzugsweise eine ethische, anthropologische, und seine Anschauungsweise, dem christlichen Ethos entsprechend, die weltgeschichtliche. Sein Standpunkt wird darum auch der der Geschichte sein, und zwar so, wie die Weltgeschichte einerseits ist durch die Freiheit und durch die durch sie vollbrachte Sünde; andrerseits aber durch göttliche Offenbarung und Gnade. Darum sind die Momente, die er dialektisch entwickelt, bald trennt und bald verbindet: Alte Welt, Sünde, Irrthum, Verdammung, Tod; — Erwählung, Gesetz, Erkenntniß der Sünde, Erwartung und Sehnsucht; — Neue Welt, Christus, Erlösung,

Gerechtigkeit, Lösegeld, Gnade, Freiheit, Glaube, Werk, Liebe, Wiedergeburt, Hoffnung, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben.

Während aber diese Momente dialektisch von Paulus wie entwickelt, so verbunden werden, wird die göttliche Offenbarung selbst, das Fundament und das Princip aller höhern geistigen Bewegung in der Geschichte der Menschheit, zur Weltdialektik.

Was wir oben als Hauptmomente in der Genesis des Glaubens der Apostel angesehen haben, zieht sich als Wesentliches durch jede spätere Genesis hindurch. Denn wie sie die Gestalt des Erlösers mit eigenen Augen gesehen haben, und wie ihnen sein ganzes Leben zur geistigen Anschauung gegeben war; so geht von nun an die ganze Gestalt und das volle Leben Christi als eine begriffene Gestalt und als ein erkanntes Leben durch die christliche Kirche hindurch, und wird so Allen in der ununterbrochenen Verkündigung vorgehalten. Haben daher die Apostel ihren Glauben entwickelt an der unmittelbaren Selbstoffenbarung des Gottmenschen; so entwickelt sich der Glaube der später Lebenden an der immerwährenden Verkündigung, die eben so fortgehende Offenbarung ist, wie in ihr die reine, ungetrübte Offenbarung Christi festgehalten wird. Auch hier fängt somit die Vermittlung des Glaubens äußerlich an, wird aber, sobald die Aufnahme des in der Verkündigung Mitgetheilten vorüber ist, zur innerlichen. Die Aufeinanderfolge der Momente sind aber: a. das Wort Christi, das Object der Verkündigung, b. die göttliche Sendung der Lehrer zur Verkündigung des Wortes, c. die wirkliche Verkündigung, d. das Anhören des göttlichen Wortes, e. der Glaube aus dem Hören, f. das gläubige Leben, d. h. die wirkliche Religion des Christenthums. Es sind genau diese Momente der Glaubensgenesis, welche auch Paulus im Briefe an die Römer anführt, nur daß er in der entgegengesetzten Ordnung vom Menschen ausgeht und beim Wort Christi endet. Die Stelle aber lautet: Es ist zwischen Juden und Heiden kein Unterschied; denn sie haben Alle denselben Herrn, der reich ist für Alle, die ihn verehren. Wie können sie aber den verehren, an den sie nicht glauben? — Wie können sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie können sie aber hören, wenn Niemand predigt? Wie predigen, ohne gesandt zu sein? Wie geschrieben steht: wie lieblich sind die Füße der Freudenboten des Friedens, der Verkündiger der Güter des Heils. Nun haben freilich nicht Alle der Verkündigung Folge geleistet; denn Jesaia sagt: Wer glau-

bet, Herr! was wir verkünden? der Glaube kommt also durch das Hören, das Hören aber durchs Wort Christi. Aber ich frage: haben sie es nicht gehört? Durchhallet ja doch ihre Stimme die ganze Erde, und ihre Worte tönen zu des Erdballs Grenzen hin [1]). An den auf diese Weise durch Verkündigung mitgetheilten und vom Menschen aufgenommenen Glaubensinhalt schließt sich die Entwicklung des letztern an. Indem aber bei aller Entwicklung das Uranfängliche, ja das die Entwicklung selbst Anfangende der Glaube ist; haben wir von hier an die Stadien des sich entwickelnden christlichen Bewußtseins zu beschreiben.

g. Die Stadien des Entwicklungsprocesses.

Diese Stadien sind verschieden begriffen und bezeichnet worden. Es ist am Orte, die wichtigsten Bestimmungen hierüber kennen zu lernen.

Man hat sie bezeichnet als:

1) Thesis, Antithesis und Synthesis.

Diese Bezeichnungsweise ist in sofern abzuweisen, als ihr die Vorstellung zu Grunde liegt, das Wissen bilde zum Glauben einen Widerspruch, der durch die Vermittlung erst aufgehoben werden soll; oder das menschliche Erkennen bilde wesentlich und nothwendig eine Antithesis zur göttlichen Thesis, wobei das Göttliche mit dem Menschlichen allererst eine Ausgleichung in der Art zu treffen hätte, daß die Widersprüche in einem gewissen Mittlern ausschwanken und beide Theile gleich sehr als Sieger davon gehen.

2) Gefühl, Vorstellung und Denken.

Gegen diese Auffassung der Stadien ist nicht nur einzuwenden, daß sie einen Glauben setzt, in welchem kein Denken ist, und eine Vorstellung, welche den Gegenstand nur äußerlich hat; sondern auch, daß (was besonders da der Fall ist, wo diese Eintheilung beliebt wird) auf der Stufe des Denkens sogar dasjenige als Wahrheit negirt wird, was sich auf der Stufe des Gefühls und der Vorstellung als solche ponirt hatte, somit nun der Widerspruch gegen alles Frühere hervortritt.

3) Unmittelbarkeit, Negation, Negation der Negation.

Diese Bezeichnung wäre in sofern ganz richtig, als durch sie nur ausgedrückt werden soll, das Unmittelbare der ersten Stufe soll auf der zweiten nicht in seinem Inhalt und Wesen, sondern nur in seiner Form, d. h. in der Form der einfachen Unmittelbarkeit, aufgehoben werden, damit an seine Stelle die Vermittlung für das Subject trete, — das so für das

---

1) Röm. 10, 12. 14—18.

Subject und durch dasselbe Vermittelte dürfe aber eben so wenig auf dieser Stufe verharren, sondern das Subjective müsse als Subjectives selbst auch negirt werden, weil es nur wahr sei im Allgemeinen, das besondere Bewußtsein folglich in dem der allgemeinen Kirche, was geschehe durch die Negation der Negation [1]). Diese Bezeichnung ist aber eine völlig irrthümliche, wenn durch sie nahe gelegt werden soll, das Göttliche selbst stehe in irgend einem Momente auf der Stufe der Unmittelbarkeit, und habe auf derselben nothwendig, durch das Menschliche und Endliche vermittelt zu werden, daß es aber, weil es hier seinem Begriff nicht völlig entspreche, aus dem Menschlichen sich wieder zurücknehme in sich selber, um so als absolut Göttliches sich darzustellen [2]).

Indem wir nun selber die Stufen oder Stadien der Entwicklung der christlichen Wahrheit zu bezeichnen suchen, unterscheiden wir 1) göttliche Thesis als Setzung der Wahrheit durch Offenbarung, und 2) Vermittlung des Inhaltes der göttlichen Thesis für das geistige Begreifen oder Erkennen. Die Vermittlung selbst aber ist zweifach, a. Subjectivirung, d. h. Individualisirung der göttlichen Wahrheit, und b. Objectivirung, d. h. Zurückführung der individualisirten Wahrheit in die objective göttliche Wahrheit, oder in die große Wahrheit der Kirche, um mit ihr für immer völlig Eins zu sein.

Schon dadurch, daß wir die Vermittlung der christlichen Wahrheit im menschlichen Subjecte vorgehen lassen durch und an der objectiv göttlichen, können wir nicht zugleich das Umgekehrte behaupten, daß nämlich die objectiv göttliche Wahrheit, welche den Inhalt des Bewußtseins der Kirche bildet, sich entwickle durch und an dem Menschlichen. Vielmehr gilt von ihr das schon früher Bemerkte, daß die Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins an sich nur Sichselbstbestimmung durch immanente, objective Dialektik sei. Wenn aus dieser Sichselbstbestimmung des objectiven kirchlichen Bewußtseins das Dogma hervorgeht; so geht aus der Entfaltung des individuellen menschlichen Bewußtseins die Erkenntniß des Dogma hervor.

Nach dieser Bemerkung gehen wir zu den oben bezeichneten Stadien der Entwicklung des Bewußtseins zurück.

---

1) In dieser Bedeutung haben wir die genannten Bezeichnungen früher gebraucht. Vergl. die erste Auflage unserer theologischen Encyklopädie.

2) Diese pantheistische Vorstellung von der Negation, so wie von der Negation der Negation, ist die Hegelsche.

Erstes Stadium.

Die göttliche Thesis des Glaubens, oder der Glaube in der Unmittelbarkeit seines Wesens.

Das Glaubensbewußtsein ist nicht ein durch subjectives Denken vermitteltes, sondern ein durch Gott selbst unmittelbar gesetztes Bewußtsein, ein Wissen durch Gott selbst, und zwar vermöge seiner Offenbarung. Das Glauben ist daher nicht nur Denken und Erkennen, sondern es ist sogar über das Letztere in sofern hinaus, als derjenige, welcher sagt: ich denke, an dem, was er denkt, noch zweifeln kann; das hingegen, was geglaubt wird, den Charakter der Gewißheit an sich trägt: das Wesen des Glaubens ist die innere Gewißheit. Das Denken im Glauben ist aber überhaupt kein menschliches, sondern ein göttliches Denken; die Dogmen sind göttlich gedachte Wahrheiten, und das ist der Grund, warum der Glaube, wie wir ihn an diesem Ort und in der Dogmatik überhaupt begreifen, nicht mit dem verwechselt werden darf, was man in der Religionsphilosophie als den niedersten Grad und eigentlich als den Anfang des religiösen Bewußtseins zu setzen gewohnt ist, welchen Glauben man mit der Ahnung und dem Gefühl der Gottheit identisch nimmt. Allerdings ist auch auf dem christlichen Boden der Glaube die anfangende christliche Erkenntniß, aber so, daß wir unmittelbar mit diesem Glauben auch schon in das Denken und Erkennen göttlicher Wahrheiten eingesetzt sind. Der Glaube ahnet Gott nicht mehr, er denkt und erkennt ihn.

Daß der christliche Glaube sei aus der göttlichen Offenbarung in Christo, haben wir oben schon abgehandelt. Indem wir uns aber darauf zurückberufen, ist die Absicht keine andere, als die allgemein christliche Ueberzeugung auszusprechen, daß der Glaube bei all seiner Entfaltung zum Wissen dennoch nie die göttliche Grundlage, welche die Offenbarung ist, verlassen könne, ohne aufzuhören, christlich zu sein. Daher gilt auch beim christlichen Erkennen das inhaltsschwere Wort: Einen andern Grund kann Niemand legen, als den, welcher schon gelegt ist; und dieser ist Jesus Christus [1]). So ist der objective Christus der ewig bleibende Grundstein des wissenschaftlichen Lehrgebäudes unsers Glaubens, und dieser, das Princip alles christlichen Wissens, selbst das durch keine Subjectivität zu verändernde oder zu erschütternde Objective. Dasselbe sagen folgende Stellen: Erbauet euch

1) 1 Kor. 3, 11.

auf euern allerheiligsten Glauben [1]), und: Wenn ihr anders bleibet im Glauben gegründet und fest und unerschütterlich bei der Hoffnung des Evangeliums, das ihr gehört habet [2]).

Wenn aber einerseits die Offenbarung als göttliche Thesis die göttliche Wahrheit im Menschen objectiv durch Mittheilung setzt; so setzt andererseits der Mensch die mitgetheilte göttliche Wahrheit nun auch selbst in sich auf subjective Weise, indem er sie ergreift, die ergriffene sich aneignet und mit seinem ganzen geistigen Systeme aufs innigste verbindet. Darum ist der Glaube auch schon seinem Begriff nach das Ineinandersein des Göttlichen und Menschlichen.

Dieses innige Zusammenschließen seines eigenen Bewußtseins mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung ist es, was der Apostel Paulus in Hinsicht auf sich selber so ausdrückt: Ich weiß nichts als nur Jesum Christum, und diesen als den Gekreuzigten [3]). Und ferner: Ich bezeuge es euch, Brüder! daß das von mir verkündigte Evangelium nicht Menschenwerk ist; denn ich habe es nicht von Menschen empfangen noch erlernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi [4]).

Hieher kann aber auch, weil das christliche Leben aus dem christlichen Glauben hervorgeht, noch gerechnet werden ein anderer Ausspruch Pauli, und zwar der in jeder Hinsicht wichtige: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir; was ich noch lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes [5]).

Darum liegt auch die Bestimmung, welche die heilige Schrift über den Glauben gibt, in dem Ausspruche: Es ist aber der Glaube der feste Grund für das, was man hoffet, die gewisse Ueberzeugung von unsichtbaren Dingen [6]).

Das folglich, was mit leiblichen Augen nicht geschaut werden kann, das Göttliche und das Ewige, das erblickt der Glaube mit Geistesaugen, ergreift es als das Höchste für Erkennen und Leben, verwandelt es in dieses, erkennt daher und lebt in ihm, dem unsichtbaren Göttlichen, und zwar mit einer Gewißheit, Sicherheit und Festigkeit, die, weit entfernt, der sinnlichen nachzustehen, diese bei weitem übertrifft, weil selbst das sinnlich Sichtbare erfunden wird, Wahrheit und wirkliche

---

1) Jud. 20.
2) Kol. 1, 23.
3) 1 Kor. 2, 2.
4) Gal. 1, 11. 12.
5) Gal. 2, 20.
6) Hebr. 11, 1. *Ἐστι δε πιστις ἐλπιζομενων ὑποστασις, πραγματων ἐλεγχος οὐ βλεπομενων.* **Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.** Vergl. 1 Petr. 1, 3. *εἰς ἐλπιδα ζωσαν.*

Gewißheit nur durch das Uebersinnliche zu haben, den wesentlichen, ewigen und nothwendigen Grund von Allem.

Diese Gewißheit vermöchte der Glaube nicht zu haben oder zu geben, wäre in ihm und seinem Inhalte nicht ein ganz besonderes Verhältniß zur menschlichen Natur ausgesprochen. Zwar wird die göttliche Wahrheit zunächst betrachtet, wie sie in ihrer absoluten Objectivität, in sich selber ruhend, so vor uns steht, wie sie in Christo erschienen ist. In dieser Weise ist sie allererst ein gegenständliches Sein, und scheint in der bloßen Gegenständlichkeit bei mangelhafter Betrachtung zum Selbstbewußtsein ein negatives Verhältniß zu haben. Das Andere ist das Selbstbewußtsein, das der göttlichen Wahrheit eben so gegenübersteht, wie die objective Wahrheit auch ihm gegenüberstand. Wie aber Christus nicht erschienen ist, um gegen den Geist des Menschen ein gleichgültiges Verhältniß zu haben, sondern mit ihm in Einheit durch Erlösung zu kommen; ebenso hat auch der Geist des Menschen seinerseits ein inneres und nothwendiges Verhältniß zu Christus: und so ergibt sich aus dem wesentlichen Verhältnisse die gegenseitige Bewegung des Göttlichen zum Menschlichen, und des Menschlichen zum Göttlichen, welche Bewegung von beiden Seiten eine thätige ist. Die Bewegung des menschlichen Geistes zum göttlichen hin ist aber jene Thätigkeit, durch welche das Selbstbewußtsein von seiner Seite aus Alles vollbringt, was erfordert wird, die erzweckte Einheit im Bewußtsein zu erreichen. Es versenkt sich somit und vertieft sich in den göttlichen Inhalt, um sich mit demselben zu erfüllen, und zwar bis dahin, wo es sich im Glaubensbegriffe weiß, und so weiß, daß der Mensch das objectiv Göttliche zu seinem Eigenthum gemacht hat. Die Bewegung des Göttlichen ist die erste: durch sie wird die menschliche aufgerufen und in Thätigkeit gesetzt, die nicht endet, bis die Einheit des Bewußtseins mit dem Glaubensinhalte hergestellt ist, welche Einheit das Subject sofort ausspricht in dem Worte des Bekenntnisses: Ich glaube, credo.

Aber dieses Bekenntniß des Glaubens ist kein bloß äußerliches mit dem Munde, das zum Inhalte etwa eine längst vergangene Geschichte hätte, die für den menschlichen Geist nur etwas Gleichgültiges wäre. Ueberhaupt läßt sich im sich selbst gewissen und festen Glauben keine Gleichgültigkeit gegen den Inhalt denken. Denn alsdann müßte man sich in Absicht auf die Wahrheit des Inhaltes zum Glauben nur überreden, welche Ueberredung sofort bei jeglichem Inhalte gleich sehr Statt hätte, er möchte beschaffen sein, wie er wollte. Aber wo wären hier die Zeichen des Glau-

bens? Gewißheit, Ueberzeugung und Festigkeit? — Jene Annahme selbst kann, wie sie sich ausspricht, für sich nur eine Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes verrathen, und der heilige Geist, der in alle Wahrheit führt, wäre allenthalben mit seiner belebenden Kraft und Gegenwart ausgeschlossen. Der wahre Glaube ist daher nur jener, in welchem sich der wahrhaft göttliche Inhalt mit dem menschlichen Selbstbewußtsein zur lebendigen Einheit verbindet, und dieses zu einem höhern macht. Diese Vereinigung wäre aber auf der einen Seite nicht möglich, würde die göttliche Offenbarung nur todter Buchstabe, nicht aber lebendiger und belebender Geist sein. Eben so wenig könnte sie aber auch andrerseits Statt finden, wäre der menschliche Geist nicht als der volle und ganze thätig, würde er nur etwa einseitig, nicht aber mit dem gesammten höhern Denken, Fühlen und Wollen operiren.

Wodurch aber wird zuletzt und eigentlich das Subjekt dem objectiven Inhalte des Glaubens nahe gebracht, und dieser jenem? Es ist die göttliche Idee, die Objectives und Subjectives, Göttliches und Menschliches, an einander bringt, und das Eine mit dem Andern zur lebensvollen Einheit verbindet. Diese göttliche Idee, auf die sich hier berufen wird, ist keine einseitige und abstracte, sondern eine allseitige und lebendig concrete, in welche der ganze volle Mensch mit seinem Verhältniß zur Gottheit eingeschlossen ist. Denn die göttliche Idee, von welcher wir hier reden, ist die Idee des Menschen selbst, der Begriff folglich, den Gott ewig vom Menschen als dem religiösen hat, und den er in den Menschen selbst legte. Dieser, im Verlaufe der Zeit dem Menschen selbst verdunkelte, aber seinem Geiste bei aller Unklarheit dennoch immanent gebliebene Begriff ist nun durch göttliche Offenbarung aus seiner Verdunkelung befreit und in seiner Ursprünglichkeit wieder hergestellt worden. Denn das gehört mit zum Umfange der göttlichen Offenbarung, daß Gott nicht allein sich, seine Natur und sein Wesen, dem Menschen, sondern ebenso dem Menschen sein eigenes, ewiges Wesen, das wahre Menschenwesen somit offenbaret. Und dieß eben gibt der Geschichte der Offenbarung in der Menschheit den Charakter, durch den sie sich von jeder andern Geschichte auszeichnet, den Charakter einer ewigen Geschichte; denn die Wahrheiten, die hier ausgesprochen und realisirt werden, sind als göttliche — ewige Wahrheiten; die göttliche Idee findet daher ihr Verständniß und ihre Verwirklichung in der christlichen Offenbarung. Der Glaube hängt somit aufs innigste mit unsern tiefsten Lebenswurzeln zusammen, und das ist der Grund, warum ihn die menschliche Natur bekennt,

sobald sie ihrer selbst klar geworden ist. Das Bekenntniß ist daher eigentlich ein Mitreden (ὁμολογια, ὁμολογεῖν), d. h. ein freudiges Zustimmen des Menschen zu der göttlichen Offenbarung: Ich glaube, darum rede ich [1]).

Diesen Grundgedanken mag die folgende Stelle der Schrift enthalten: Anerkannt groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit, geoffenbaret im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, geglaubt in der Welt, aufgenommen zur Herrlichkeit [2]). Der hier angedeutete Proceß beginnt mit der Offenbarung des himmlischen Geheimnisses, und endet mit der Herrlichkeit, d. h. mit der Verherrlichung des menschlichen Geistes, in der Gott selbst verherrlicht ist. Aber eben dieß, daß der Proceß des Glaubens mit der Herrlichkeit endet, ist zugleich Bestätigung der innern Wahrheit der Offenbarung selbst. Die natürliche Aufeinanderfolge in der obigen Stelle ist somit die: das Geheimniß der Gottseligkeit ist geoffenbaret im Fleische — ἐφανερωθη ἐν σαρκι, verkündet den Völkern, ἐκηρυχθη ἐν ἐθνεσι, geglaubt in der Welt — ἐπιστευθη ἐν κοσμῳ, gerechtfertigt im Geiste, ἐδικαιωθη ἐν πνευματι, aufgenommen zur Herrlichkeit, ἀνεληφθη ἐν δοξῃ. Das wahrhaft Menschliche ist daher das Christliche, oder vielmehr das Christliche ist das wahrhaft Menschliche, und nur der Christ der wahre Mensch. Denn der wahre Mensch ist nur da, wo die Idee des Menschen erreicht und verwirklicht ist, die Idee, nach welcher der Mensch der religiöse ist, Religion und Menschheit Eins geworden sind.

Dieser Proceß muß sich aber begrifflich auch in der Wissenschaft, dem geistigen Bilde des Lebens, wiederholen.

Einst wurde vom Gesetze des alten Bundes gesagt: dein Gesetz ist Wahrheit [3]). Denn obschon das Gesetz an sich nur vorbereitender Natur war, so traf es dennoch, wenn auch nur in der Bedeutung der Vorbereitung, das Herz des Menschen, und bewährte sich als Wahrheit im Bewußtsein und im Leben des Geistes [4]). In diesem Sinne nun heißt

---

1) Ps. 116, 10. vgl. 2 Kor. 4, 6. Ueber ὁμολογια, ὁμολογεῖν u. ἐξομολογεῖν vgl. Matth. 10, 32. Luc. 12, 8. Joh. 12, 42. Apostelg. 23, 8. 2 Kor. 9, 13. Röm. 10, 10. 14, 11. Hebr. 3, 11. 4, 14. 10, 23. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 2, 23. Offenb. 3, 5. Clemens Alexandrinus sagt hierüber tiefsinnig: μονοι ἐν αὐτῳ (Χριστῳ) ὁμολογουσιν, οἱ ἐν τῃ κατ' αὐτον ὁμολογιᾳ και πραξει βιουντες· ἐν οἱς και αὐτος ὁμολογει, ἐνειλημμενος αὐτος, και ἐχομενος ὑπ' αὐτων. Strom. l. IV. c. 9.

2) 1 Tim. 3, 16. 3) Ps. 119, 142. 151.

4) Vgl. unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums, S. 177. ff.

es an einem andern Orte vom Gesetze weiter: „Denn das Gesetz, das ich dir heute vorschreibe, ist nicht unbegreiflich für dich, noch ist es ferne; nicht im Himmel ist es, daß du sagen müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel und holt es uns, und verkündet es uns, daß wir es thun? Auch nicht jenseits des Meeres ist es, daß du sagen müßtest, wer fährt uns über das Meer und holt es uns, und verkündet es uns, daß wir es thun? Sondern ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thust [1]). Diese Alttestamentliche Stelle wendet nun mit allem Rechte der Apostel Paulus auf das Neue an, in welchem sie in viel höhere Erfüllung gegangen ist, indem er sagt: Sprich nicht in deinem Herzen: wer steigt hinauf in den Himmel, um Christum herab zu holen? — oder: Wer steigt hinab in die Unterwelt, um Christum von den Todten herauf zu holen? — Sondern was sagt sie? — Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, das heißt, das Wort des Glaubens, das wir verkündigen [2]).

Hat sich der menschliche Geist mit der im Glauben seienden höhern Wirklichkeit in Eins zusammen geschlossen, ist er mit dem göttlichen Inhalte gleichsam verwachsen; so ist die im Glauben enthaltene Erkenntniß eine durch sich selbst wirkende Weisheit [3]). Indem aber diese durch sich selbst wirkende, sich aus sich selbst entfaltende und bestimmende Weisheit eben der Glaube selbst ist, ist der Glaube das bleibende Fundament alles Wissens; er ist höher als die Wissenschaft, und selbst das Kriterium der letztern [4]). Der beinahe durch alle Schriften der Kirchenväter und christlichen Theologen, insbesondere aber jener, die sich mit der Ausmittlung des zwischen Glauben und Wissen bestehenden Verhältnisses befaßt haben, sich hindurch ziehende Eine Gedanke

---

1) 5 Mos. 30, 11—14. 2) Röm. 10, 6—8.

3) Clemens Alexandrinus sagt von ihr, sie sei *αὐτουργος σοφια*: *αὐτουργῳ σοφιᾳ πεπαιδευμενοι.* Stromat. l. I. c. 20. p. 376 ed. Potter. cf. Strom. l. I. c. 3—5. p. 433—442. lib. V. c. 1. pag. 643 sq. lib. VIII. c. 10. p. 864. Cohort. p. 59.

4) *Clem. Alex.* Strom. l. II. c. 4. p. 436: *κυριωτερον οὐν της ἐπιστημης ἡ πιστις, και ἐστιν αὐτης κριτηριον.* Glaube als Fundament des Wissens: *ἐκ δε αἰσθησεως και του νοῦ, ἡ της ἐπιστημης συνισταται οὐσια. Κοινον δε νοῦ και αἰσθησεως το ἐναργὲς· ἀλλ' ἡ μεν αἰσθησις ἐπιβαθρα της ἐπιστημης· ἡ πιστις δε δια των αἰσθητων ὁδευσασα;* ibid. p. 435. *αὐτικα ἡ μελετη της πιστεως, ἐπιστημη γινεται, θεμελιῳ βεβαιῳ ἐπερηρεισμενη.* Strom. l. II. c. 2. p. 433. Strom. l. VII. c. 10. p. 864: *πιστευσαι δε θεμελιος γνωσεως.* Die Lehre des Justin, Clemens von Alexandrien und des Origenes, so wie späterer Väter, über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen habe ich im I. Thl. der Schrift über Joh. Scot. Erigena dargestellt. S. 238—298.

ist daher, unter Berufung auf Jesai 7, 9 der: Wer nicht glaubt, wird nicht erkennen [1]). Dieser Gedanke ist, nur mit andern Worten, der oben ausgesprochene; Der Glaube ist die Grundlage des Wissens; und dieser wiederum nur der veränderte Ausdruck für den andern: der Glaube geht voraus, das Erkennen aber folgt auf ihn. Es ist aber dieser Gedanke derjenige, den wir bei den meisten Kirchenvätern und Theologen finden, insbesondere bei Clemens Alexandrinus [2]), Origenes [3]), Irenäus [4]), Tertullian [5]), Athanasius [6]), Gregor von Nazianz [7]), Theodoret [8]), Augustinus [9]),

---

1) Nisi credideritis, non intelligetis. *Ἐαν μη πιστευσητε, οὐδε μη συνητε.* *Clem. Alex.* Strom. l. II. c. 4. p. 437. Vgl. Unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie u. s. w. S. 248.

2) *Clem. Alex. Πιστευσαι δε θεμελιος γνωσεως.* Strom. l. VII. c. 10. p. 864. vgl. l. II. p. 433. l. VII. p. 891. l. VI. p. 786. l. V. p. 646.

3) *Origenes:* contr. Celsum. l. I. n. 11. p. 329. Op. tom. I. ed. De la Rue, Paris 1733. De princip. praef. n. 10. p. 49.

4) *Irenaeus:* Adv. Haereses ed. Massuet. lib. I. c. 1—10. p. 1—51. lib. II. c. 28. p. 156—159.

5) *Tertullian:* Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. De praescript. Haeret. c. 8. p. 233. ed. Rigalt. cfr. cap. 13. 14. p. 235. 236.

6) *Athanasius:* Epist. I. ad Serapion. c. 20. cf. epist. IV. ad eundem c. 5. Contr. Apollin. l. I. c. 13.

7) *Gregor. Naz.* Orat. XXXIII. 15. Orat. XLIII. 23.

8) *Theodoret: Ἑπεται τη πιστει ἡ γνωσις· ἐχεται δε της γνωσεως ἡ ὁρμη· ἀκολουθει δε ταυτη ἡ πραξις· δει γαρ πιστευσαι πρωτον, εἰτα μαθειν· γνοντα δε ὁρμησαι· ὁρμησαντα δε, πραξειν.* Graecar. affect. curat. p. 479. Ferner: *ὑποβαθρα μεντοι και κρηπις της ἐπιστημης ἡ πιστις· την μεν γαρ πιστιν και οἱ ὑμετεροι φιλοσοφοι ὡρισαντο εἰναι ἐθελουσιον της ψυχης συγκαταθεσιν· την δε ἐπιστημην, ἐξιν ἀμεταπτωτον μετα λογου·* ibid. p. 481. Endlich: *δειται μεντοι ἡ πιστις της γνωσεως, καθαπερ αὐ ἡ γνωσις της πιστεως· οὐτε γαρ πιστις ἀνευ γνωσεως, οὐτε γνωσις διχα πιστεως γενοιτ' ἀν· ἡγειται μεντοι της γνωσεως η πιστις, ἑπεται δε τη πιστει ἡ γνωσις·* Loc. cit. p. 479.

9) *Augustinus:* Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, *fides praecedat rationem*, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per Prophetam: *nisi credideritis, non intelligetis* (Jesai. 7, 9). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est... Ut igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. *Epist.* 120. *ad Consentium.* Nam vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si sese bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque perspiciat, et omnino sine quodam

Maximus Confessor [1]), Scotus Erigena [2]), Anselm von Canterbury [3]), Alexander von Hales [4]) und Thomas von Aquin [5]).

Damit ist jedoch die Reihe derer, die von dieser Ansicht geleitet sind,

---

gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. ***De utilitate credendi*** c. 9. n. 21. Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. ***De moribus eccles. cathol.*** l. I. c. 25. Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus. ***Tract.*** 40. ***in Joannem.*** Initium bonae vitae, cui vita etiam aeterna debetur, recta fides est. Est autem fides, credere, quod nondum vides, cujus fidei merces est, videre, quod credis. ***Tract.*** 79. ***in Joannem.*** cfr. ***De libero arbitr.*** l. II. c. 2. n. 6.

1) ***Maximus Confessor:*** capita theologic. et oeconomic. cap. 1. 5. 8. 9. p. 463 ed. Combefis. Tom. I.

2) ***Johann. Scot. Erigena:*** Non alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur, ***credere***, et quae vere creduntur, ***intelligere***. ***De divis. nat.*** l. II. c. 20. p. 61. Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. ***Div. nat.*** l. II. c. 15. pag. 56. cfr. l. I. c. 66. p. 37. lib. l. c. 41. p. 22. lib. II. c. 33. p. 93 l. V. c. 18. p. 240.

3) ***Anselmus Cantuariensis:*** Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. ***Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam.*** Proslog. c. .1 p. 43. Tom. I. edid. Gerberon. Venet. 1744. Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo, fide mundans corda eorum (act. 14, 9); at prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi, quia praeceptum Domini lucidum illuminans oculos; et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam. Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. ***De fide Trinit.*** c. 2. p. 61. Tom. I.

4) ***Alexander Alensis:*** In logicis ratio creat fidem, in thelogicis fides creat rationem; fides est lumen animarum: quo quanto magis quis illusratur, tanto magis est perspicax ad inveniendam rationem.

5) ***Thom Aquin.*** Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua sicut a summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur. Summ. P. 1. qu. 1. art. 6. Articuli fidei sunt sicut principia in doctrina sacra. Summ. P. I. qu. 1. art. 6. 3. 7. 8. 9. Prim. secund. qu. 111. art. 4. Secund. secund. qu. 1. art. 7. Fides est quasi habitus theologiae, et habet pro objecto ipsam ***veritatem primam***: et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, inquantum continent aliquo modo veritatem primam. ***In expositione in librum Boethii de trinitate***, qu. 20. art. 8. Fides semper manet, inquantum est fundamentum spiritualis aedificii, id est ratione cognitionis. ***Summ. Prim. secund.*** qu. 67. art. 3. In III. lib. sentent. dist. 31. qu. 2. art. 1. De virtut. qu. 4. art. 4. Vergl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie S. 239—298.

nicht geschlossen. Denn daß der Glaube vorausgehe, und aus ihm erst die christliche Erkenntniß sich entwickle, haben auch noch Andere ausgesprochen, wie Chrysostomus [1]), Cyrillus von Alexandrien [2]), Cyrill v. Jerusalem [3]), Theophylakt [4]), Ruffinus [5]). Sehr umständlich hat sich darüber Richard von S. Victor vernehmen lassen, der zugleich den Weg beschreibt, den er selbst zu betreten gesonnen ist. Selbst die höchsten Geheimnisse des Glaubens, die der göttlichen Dreieinigkeit, hält er dem Wissen nicht für unnahbar, und mit kühnem Muthe geht er daran, die Tiefen desselben wissenschaftlich aufzuschließen [6]).

---

1) **Homil. XI. in epist. ad Philippens.** *δια πιστεως ἡ γνωσις, και πιστεως ἀνευ οὐκ εστι γνωναι.*

2) **Catena in cap. 6 Joann.** *μετα την πιστιν ἡ γνωσις, και οὐ προ της πιστεως.*

3) **Cateches. V. 2.** *ὀφθαλμος πασης συνειδησεως ἐστι φωτιστικος ἡ πιστις.*

4) **Adv. I. cap. I. ad Titum:** *πρωτον ἡ πιστις, εἰτα ἀπο ταυτης ἡ ἐπιγνωσις.*

5) **Expositio Symboli Apost. n. 3. Ut ergo intelligentiae tibi aditus pateat, recte primum omnium credere te profiteris.**

6) **Rerum notitiam modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus, et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus. Ad aeternorum vero notitiam, modo ratiocinando, modo credendo assurgimus. Nam quaedam ex his, quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda, et subtilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide, quam ratiocinatione, auctoritate potius, quam argumentatione, juxta illud Prophetae: *nisi credideritis, non intelligetis.* Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia, hac nobis auctoritate, non generaliter sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: *nisi credideritis, non intelligetis.* Non ergo debent exercitatos sensus habentes, de talium intelligentia comparanda desperare, dum tamen se sentiant firmos in fide, et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertione. *De trnit* l. I. c. 1.** Er fährt später fort: **Ad eorum itaque notitiam, de quibus recte dicitur nobis, si non credideritis, non intelligetis, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare, et cum omni studio, et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia, et perfecta intelligentia, vita obtinetur aeterna. In hac sane acquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jucunditas. Hae sunt summae divitiae, hae sempiternae delitiae, in horum gustu ultima dulcedo, in horum fruitione infinita delectatio. De illis itaque proposuimus agere in hoc opere (dem Werke über die Trinitität), quae jubemur ex catholicae fidei regula, non de quibuscunque, sed de aeternis credere. Nam de redemtionis nostrae sacramentis ex tempore factis, quae credere jubemur, et credimus nihil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis. Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere, ad ea, quae credimus,**

Der Inhalt des Glaubens erscheint dem christlichen Gemüthe als ein so hohes Gut, daß an demselben der ganze volle Mensch Antheil nehmen soll. Wie könnte nun von dieser Theilnahme an dem Göttlichen die Vernunft ausgeschlossen sein? — Sie gerade wird wesentlich erfordert, und darum sagt Theodoret, die mit dem Glauben sich verbindende Erkenntniß vollende die Erkenntniß der Wahrheit [1]).

Wenn aber der Glaube vor dem Wissen gesetzt wird, so ist damit nicht gesagt, daß dem Glauben nicht selbst wieder eine Erkenntniß vorauszusetzen sei, vielmehr wird diese geradezu als jene Bedingung gefordert, ohne welche der Glaubensinhalt nicht einmal ergriffen werden kann. In dieser Hinsicht muß daher sogar gesagt werden, das Erkennen gehe dem Glauben voran [2]). Denn ohne daß Gott auf irgend eine Weise und nach irgend einem Grade zuvor erkannt ist, kann der Mensch auch nicht an ihn glauben. Der Grund hievon liegt darin, daß das religiöse Princip zu einer bestimmten Stufe hinauf schon entwickelt sein muß, ehe der Glaube als Ueberzeugung möglich ist; diese vorläufige Stufe wird aber selbst nur möglich durch ein zu einem bestimmten Punkte hin gediehenes Wissen.

Aus dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen geht das Verhältniß der Auctorität zur Vernunft hervor. Schon Augustinus hat es ausgesprochen, daß unser religiöses Erkennen zwei Factoren habe, Auctorität und Vernunft, und daß in diesen beiden Factoren zugleich der Antrieb zum Erkennen liege [3]). Beide haben zu uns selber zunächst die Stellung,

---

in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta, veritatis enodatione, et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse. *Loc. cit.* c. 3. 4.

1) Therapeut. serm. I. *προσγενομενη τη πιστει ἡ γνωσις, τελεσιουργει της ἀληθειας την ἐπιστημην.*

2) Daher Origenes: *ἡ θεια σοφια, ἑτερα οὐσα της πιστεως, πρωτον ἐστι των καλουμενων χαρισματων του θεου· και μετ' ἐκεινην δευτερον, ἡ καλουμενη, γνωσις· και τριτον ἡ πιστις.* Contra Celsum. l. VI. Markus Eremita: *ὁ μη γινωσκων την ἀληθειαν, οὐτε ἀληθως πιστευειν δυναται· ἡ γαρ γνωσις κατα φυσιν προηγειται της πιστεως.* De lege spirituali. Endlich die apostolischen Constitutionen l. VII. c. 34 in Betreff Abrahams: *της μεν πιστεως αὐτου προωδευσεν ἡ γνωσις, της δε γνωσεως ἀκολουθος γεγονεν ἡ πιστις.*

3) Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. *Contr. Academ.* l. III. c. 20. Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem. *De ordine* l. II. c. 5. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione, *ibid.* c. 9.

daß wir den Glauben der Auctorität, das Erkennen aber der Vernunft verdanken [1]). Wie aber stehen beide zu einander selbst? — Augustinus antwortet: Der Auctoritätsglaube geht im Erkenntnißprocesse der Zeit nach voran, die nothwendige Voraussetzung seiner Aufnahme von Seiten des Menschen ist aber die Vernunft [2]). Zuerst ist also der Glaube, der feste und unerschütterliche; aber was man glaubt, das soll und will man mit der Vernunft auch erkennen, als in welch letzterer hiezu mit dem Vermögen auch die Berechtigung liegt [3]). Drei Dinge kann daher Augustinus nicht begreifen, weil es an sich selbst widersinnig wäre, sie sind: Glauben gegen die Vernunft, ein Christ sein gegen die heilige Schrift, und ein friedliches Glied der Kirche genannt werden wollen im Widerspruch mit der Kirche selbst [4]). Daraus schon kann bei Augustinus das Streben erklärt werden, Philosophie und Religion innerhalb des Christenthums mit einander zu versöhnen [5]). Dieser Versuch selbst aber hat seinen Grund in der ganz richtigen Vorstellung von dem, was wir Wahrheit nennen, aus deren Exposition zugleich erhellet, wie wenig Derjenige unfrei sei, welcher der Auctorität, die selbst nur jene Wahrheit ist, sich unterwirft. Das ist aber die Lehre von der Wahrheit: Es gibt nur Eine Wahrheit, die unwandelbare, welche alles Wahre umfaßt. Sie ist weder meine noch deine Wahrheit, noch die Wahrheit eines Dritten, sondern die Wahrheit Aller. Diese Wahrheit ist es, die auf bewunderungswürdige Weise als verborgenes und zugleich offenbares Licht in die Augen Aller fällt, und dem Einen wie dem Andern zur Anschauung sich hingibt. Die Wahrheit, die so geschaut wird, ist nicht Sache eines bloßen Individuums, besteht nicht in gewissen Eigenheiten, sondern sie ist das Gemeinsame, Allgemeine. Diese Wahrheit ist weder unter dem menschlichen Geiste, noch neben demselben, sondern

---

1) Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi. *De util. credendi* c. 11.

2) Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. *De ordine.* l. II. c. 9.

3) Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorem. Quod autem subtillissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quod sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem. *Contr. Academicos.* l. III. c. 20.

4) Contra rationem nemo sobrius, contra scripturam nemo Christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit.

5) Sic enim creditur et docetur, quod est humanae sulutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium, et aliam religionem. *De vera relig.* c. 5.

sie ist über ihm, und vollkommener als der menschliche Geist [1]). Die Wahrheit ist Weisheit; Weisheit aber das höchste Gut: deßhalb ist die unveränderliche Wahrheit die Seligkeit des Lebens [2]). Denn der Geist, nachdem er viele, gewisse und unwandelbare Wahrheiten geschaut hat, wendet sich endlich zu der Wahrheit selbst hin, durch die alle Dinge erkannt werden. Dieser Wahrheit unterworfen sein, ist wahrhaft frei sein: denn diese Wahrheit ist Gott und Christus [3]).

Gott also ist die Wahrheit, und wo immer eine Wahrheit ausgesprochen wird, da wird sie nur durch Vermittlung dessen ausgesprochen, der die Wahrheit ist [4]). Er ist die in allen Creaturen seiende Wahrheit, und ohne diese Wahrheit ist Alles nichts als Lüge [5]). Was aber so im Allgemeinen gilt, das gilt vom Menschen insbesondere. Der menschliche Geist hat somit Wahrheit, wenn er mit der Wahrheit selbst zusammenhängt; und mit dieser hängt er in der Wirklichkeit zusammen [6]).

Woher ist also, kann jetzt im Sinne des Augustinus gefragt werden, die Auctorität? Und es wird zu antworten sein: Aus der Wahrheit, die Gott selbst ist, und aus Christus, dem ewigen Logos, der von sich sagen konnte: Ich bin die Wahrheit [7]).

Wo aber ist die aus Gott seiende Wahrheit? Die Antwort ist: im Glauben der Kirche, dem festgehaltenen Inhalte der göttlichen Offenbarung.

Aus dem Obigen wird zugleich noch erhellen, daß Auctorität im christlichen Sinne nicht ist, was man so oft unter ihr versteht, Hemmung nämlich für die Freiheit; vielmehr wird es sich zeigen, daß durch sie das Gegentheil bewirkt wird. Denn ihre Bindung ist nur Bindung durch die Wahrheit, und zwar durch die göttliche Wahrheit selbst. Was aber durch die Wahrheit gebunden wird, wird von ihrem Gegentheile, der Unwahrheit, befreit: und darum bewirkt die göttliche

---

1) *De libero arbitrio.* l. II. c. 12.

2) Loc. cit. c. 13. 3) Loc. cit. c. 13. cfr. 15.

4) A quocunque enim verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas. *De origine animae.* c. 4.

5) Daher bei Augustinus folgende Aussprüche: Veritas per quamlibet creaturam dicatur, non nisi ab illo dicitur, qui unus est verax... Veritas omnis ex Deo.. Veritatis illustratio si homini ablata fuerit, non poterit nisi mendacia loqui.

6) Mens humana nulli cohaeret, nisi ipsi veritati.... Quidquid veritas in homine reperitur, non est ab homine, sed a Deo.

7) *De beata vita.*

Auctorität überall Befreiung, Befreiung durch den, der als Auctor der Welt und des endlichen Geistes zugleich der Auctor desjenigen Gesetzes ist, welches als allgemeines nur die Eine und allgemeine Wahrheit selbst sein kann. Das will auch folgende Stelle der heiligen Schrift sagen: So ihr bleibet bei meiner Lehre, so seid ihr meine wahren Jünger; ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Wenn euch der Sohn frei macht, alsdann werdet ihr wahrhaft frei sein. Joh. 8, 31. 32. 36. Die Herrschaft des Glaubens ist also nur die Herrschaft der göttlichen Auctorität in der Kirche: die Herrschaft der Auctorität aber die Herrschaft der göttlichen Wahrheit in derselben. Und dieß ist selbst wieder nur die dem Sohn vom Vater verliehene Macht über die Welt in Absicht auf das religiöse Erkennen: Hast du ihm doch Macht über alle Sterblichen gegeben, daß er Allen, die du ihm übergabst, das ewige Leben ertheile. Das ist aber das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den Einen wahren Gott, und den, welchen du gesandt hast, Jesum Christum, Joh. 17, 2. 3.

So bleibt es also für alle Zeiten Ueberzeugung der Kirche, was der Apostel so einfach ausgesprochen hat: Durch den Glauben erkennen wir, *πιστει νοουμεν*. Heb. 11, 3.

Die schlechthin entgegengesetzte Vorstellung ist die herrschende bei den Häretikern. Denn wenn auch einige derselben, wie Basilides, den Glauben als das Erste und Höchste ansetzen; so verschwindet doch dieses Princip in der unmittelbaren Anwendung bald wieder, und das umgekehrte Verfahren tritt an die Stelle des rechten und wahren. Daher denn Andere sich offener über das aussprechen, was bei ihnen Princip des Verfahrens ist, wie die Manichäer, die eben dadurch von der katholischen Kirche abwendig zu machen suchten, daß sie laut bekannten, bei ihnen werde man im Gegensatz zu jener vom Wissen zum Glauben geführt [1]). Dieses Wissen konnte aber, eben weil es als Wissen im

---

1) Daher Augustinus: **Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines (Manichaeos) incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, *se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate? De utilitate credendi.* c. 2.**

Gegensatze zum Glauben behauptet wurde, auch nicht das aus göttlicher Offenbarung sein. So war nur ein Zweifaches möglich. Entweder schob man den ächten Lehren des Christenthums Sätze aus heidnischen Philosophen unter, worauf Tertullian hinweist [1]), oder man machte mit verkehrtem Sinne sich selbst zum Maßstabe des höhern Erkennens [2]), und hielt den Inhalt seines bloß menschlichen Wissens Andern als Gegenstand des Glaubens vor.

Zweites Stadium:

Die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen.

Diese Vermittlung haben wir oben als eine zweifache erkannt, als Subjectivirung und als Objectivirung.

a. Subjectivirung.

Ist durch die göttliche Offenbarung als durch unmittelbare That Gottes der Inhalt des Glaubens für den Menschen gesetzt, so beginnt von Seite des letztern die Reflexion auf das Gottgesetzte, und damit nimmt die Forschung ihren Anfang, die dahin gerichtet ist, das im Urbewußtsein Enthaltene immer mehr und vollkommener zum geistigen Eigenthume durch wissenschaftliche Durchdringung sich zu machen, ohne dabei je die göttliche Thesis erschöpfen zu können. Bei der Vermittlung des Glaubens zum Wissen ist vorläufig jede Vorstellung als eine unangemessene abzuweisen, nach welcher etwa in den Glauben ein Wissen erst hineingelegt werden soll, oder wonach der Glaube zum Wissen durch unsere Thätigkeit so heranzuziehen und heranzubilden wäre, wie ein Mensch herangezogen und herangebildet wird, den wir zu diesem Behufe aus dem Unsrigen mittheilen. Vielmehr liegt das Wahre in dem schon früher Ausgesprochenen, daß der Glaube das Wissen schon anfangs in sich enthalte, unser einziges Geschäft folglich nur darin bestehen könne, den Glauben als Wissen, d. h. so zu behandeln, wie er unmittel-

---

1) Doleo, bona fide, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum. *De anima* c. 25. p. 325. ed. Rigalt. cfr. *Contra Hermogenem* c. 8. p. 269: Haereticorum Patriarchae philosophi. *Adv. Marcionem* l. I. c. 13. p. 439: Illi sapientiae professores (philosophi graeci), de quorum ingeniis omnis haeresis animatur. *De praescript. haercticorum* c. 7. pag. 232.

2) *Iren.* l. III. c. 2. n. 1. Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus, *semetipsum*, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur. Daher fragt auch Augustinus den Manichäer Faustus: Tu es ergo regula veritatis? quidquid contra te fuerit, non est verum? *Contr. Faustum.*

bar schon Wissen ist: denn Glaube ist unmittelbares Wissen. Was geglaubt wird, wird auch gewußt. Der Inhalt des Glaubens ist daher kein ungewußter, unbegriffener. Daher sagt der Apostel Paulus: Ich weiß, an wen ich glaube [1]). Petrus aber bekennt im Namen der übrigen Apostel: Wir glauben und erkennen.[2]). Johannes endlich spricht sich dahin aus: Wir haben erkannt und geglaubt [3]). Wäre in den Glauben nicht schon ein Wissen, und zwar nicht ein dumpfes, trübes und dunkles, sondern ein klares und reines, eingeschlossen, so könnte der Glaube die Ueberzeugung nicht in sich tragen. Was die Ueberzeugung bewirkt, kann nicht ein bloßes Denken, sondern es muß ein Wissen sein. Wir gehen daher nicht vom Glauben zum Wissen als zu einem Andern fort, sondern der Glaube ist das Princip des christlichen Erkennens selbst. Das Bewußtwerden der Wahrheit ist auf dem christlichen Gebiete ein Vernehmen der Wahrheit durch und aus sich selbst. Darin besteht und das ist der Kanon des christlichen Wissens als des wahren und wesentlichen Wissens [4]). Dieses dem Glauben immanente unmittelbare Wissen dem Zustande der Unmittelbarkeit zu entreißen und zu einem vermittelten zu machen, ist daher die einzige Aufgabe, die wir in der Wissenschaft des Glaubens zu lösen haben. Dieses Verhältniß des Glaubens zum Wissen ist von jeher erkannt worden; darum sagte schon Clemens von Alexandrien, der Glaube sei nicht ohne das Wissen, wie das Wissen nicht ohne den Glauben [5]), der Glaube sei daher ein gläubiges Wissen, und das Wissen ein wissenschaftliches Glauben [6]). Was aber geglaubt und was gewußt wird, ist die göttliche Wahrheit. Somit haben Glauben und Wissen nur Einen Inhalt, nur Einen und denselben Gegenstand, die göttliche Wahrheit. Es ist folglich nichts Anderes, was geglaubt, und nichts Anderes, was gewußt wird. Sondern das Geglaubte und das Gewußte ist Ein und dasselbe: die durch Offenbarung mitgetheilte

---

1) 2 Tim. 1, 12. 2) Joh. 6, 69. 3) 1 Joh. 4, 16.

4) *Clem. Alex.* Strom. l. V. c. 1. *γνωσις δε υἱου και πατρος ἡ κατα τον κανονα τον γνωστικον, τον τῳ ὀντι γνωστικον, ἐπιβολη ἐστιν, και διαληψις ἀληθειας δια της αληθειας.* p. 643. 644.

5) *Οὐτε ἡ γνωσις ἀνευ πιστεως, οὐθ' ἡ πιστις ἀνευ γνωσεως* Strom. l. V. c. 1. p. 643. cfr. l. II. p. 445. 456. l.V. p. 646. 659, l. VI. p. 736. 794.

6) *Πιστη τοινυν ἡ γνωσις, γνωστη δε ἡ πιστις θειᾳ τινι ἀκολουθιᾳ τε και ἀντακολουθιᾳ γινεται* Strom. l. II. c. 4. p. 436. Vgl. p. 454.

Wahrheit. Hat aber der Glaube, als die Substanz der göttlichen Wahrheit, das Erkennen schon in sich, ist die Bewegung des Glaubens eine schlechthin intelligente Bewegung, und ist selbst der Inhalt des Wissens kein anderer, als der des Glaubens; so kann der Unterschied zwischen Glauben und Wissen allein noch bestehen in der Form, d. h. der Eine Inhalt wird anders geglaubt und anders gewußt werden. Die Verschiedenheit der Form aber, wonach anders geglaubt und anders gewußt wird, kann nur die sein, welche Statt findet zwischen der Unmittelbarkeit und ihrer Vermittlung. Der Glaube tritt auf als das unmittelbare höhere Erkennen, das Wissen als das vermittelte; dieses ist daher der Glaube als ein begriffener. Folglich ist auch die Bewegung vom Glauben zum Wissen keine andere, als die Bewegung von der Form der Unmittelbarkeit zur Form der Vermittlung. Die Vermittlung selbst aber wird darin bestehen, dasjenige Wissen, welches im Glauben auf unmittelbare Weise schon enthalten ist, in ihm, im Glauben nämlich, aufzufinden, und das aufgefundene zu einem begrifflichen zu entwickeln.

Ein Beispiel dieser Entwicklung durch Vermittlung mögen wir an einer Stelle im Hebräerbrief, und zwar Kap. 11, V. 3 nehmen. Hier heißt es: Durch Glauben wissen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen, und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist. Diese Stelle wird um so wichtiger für uns an dem gegenwärtigen Orte sein, weil ihr Inhalt zugleich der Inhalt der kirchlichen Symbole in ihren ersten Theilen ist.

Die Worte: durch den Glauben wissen wir, *πιστει νοουμεν*, sagen nicht bloß aus, daß im Glauben an sich schon ein Wissen liege, folglich der Glaube ein unmittelbares Wissen schon in sich einschließe, sondern auch, daß, was wir als Christen wissen, ein Wissen aus dem Glauben sei. Das christliche Erkennen ist ein Erkennen aus göttlicher Offenbarung. Das aus göttlicher Offenbarung fließende Wissen ist nun aber in dem in der Stelle gegebenen Falle ein Wissen in Absicht auf die Weltschöpfung: durch den Glauben wissen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist. Wenn die außerhalb der göttlichen Offenbarung stehende alte Welt über die Art und Weise des Werdens aller Dinge Ansichten aufstellte, welche, an sich ganz würdelos, oder durchaus fabelhaft, entweder mit dem Begriff Gottes, oder mit dem Begriff des Endlichen selbst als im Widerspruche befunden, dastanden; so wurde der Menschheit durch die göttliche Offenbarung auf unmittelbare Weise das Geheimniß

der Schöpfung gelöst, dadurch aber jeder Gläubige, ohne Unterschied der Bildung und des Ranges, in eine höhere Wahrheit aufgenommen [1]). Handelt es sich daher über die Weltschöpfung, so hat der einfache Landmann und der schlichte Handwerker durch die göttliche Offenbarung über den genannten Punkt ein viel höheres und tieferes Erkennen, als Thales, als Anaxagoras, als Sokrates, Plato, Aristoteles, und jeder Philosoph des Alterthums; denn sein Erkennen ist ein wahres, und darum erhaben über jedes unwahre, sei dieses aus dem Mythos, oder sei es aus falscher Speculation über die Natur entstanden [2]). — Aber erkennt darum der Landmann und der Handwerker eben so wie Leibnitz und Newton? — Dieß wird Niemand behaupten wollen. Zwar ist ihr Erkennen sich im Inhalt gleich, sofern Alle erkennen, die Welt sei von Gott erschaffen; — darin aber ist es ungleich, daß die Form dieses Erkennens eine andere in dem Landmann und dem Handwerker, und wieder eine andere in Leibnitz und Newton ist. So steht der Landmann und der Handwerker in Absicht auf den Inhalt seines Wissens höher als Thales, Anaxagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles; in Hinsicht auf die Form aber tiefer als Leibnitz und Newton. Warum? — Der Grund kann nicht ferne liegen. Der nur Glaubende hat in seinem Glauben ein noch unvermitteltes Erkennen: er kann den innern Werth seiner Erkenntniß nicht würdigen durch die Wissenschaft des Gegensatzes, wie dieser in den unwahren Hypothesen und Theorien von einer Weltwerdung liegt; in ihm ist kein Verständniß der Kategorie der Causalität, und eben so wenig unterscheidet er die Ursache von dem Grunde, die Wirkung von der Folge [3]); endlich ermangelt ihm die Erkenntniß der gegenwärtigen Natur, und er führt weder den kosmologischen noch den physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes. Alle diese Mängel finden sich aber in dem nicht, der, wie Leibnitz, Newton und andere christliche Philosophen, mit dem theologischen Erkennen das philosophische verbindet, d. h. der mit dem sich selber beschäftigt und genau sich bekannt gemacht hat, was die Philosophie nicht nur der Natur, sondern auch die Philosophie des Geistes und der Ge-

---

1) Fides percipit invisibilia Dei altiori modo, quoad multa, quam ratio naturalis, ex creaturis in Deum procedens. *Thom. Aqu.* Summ. Secund. secund. qu. 2. art. 3. 4.

2) Wer sollte auch hier den Ausspruch des Tertullian nicht wahr finden? Nemo sapiens est, nisi fidelis; nemo major, nisi Christianus. *De praescript. haeret.* cap. 3.

3) Vergl. unsere Philosophie des Christenthums Band I. S. 876. f.

schichte als Resultat geliefert hat und stets noch durch fortschreitendes Denken und Forschen liefert. Nur in diesem Sinne unterscheidet nicht allein Augustinus zwischen Glauben und Erkennen, **credere** und **intelligere**, sondern er nennt auch den Zustand des Erkennenden einen seligen, weil, wer erkennt, auch glaubt, nicht jeder aber, der glaubt, auch erkennt [1]).

Ehe wir aber näher auseinandersetzen, welches der genannte Unterschied auch in seinem nur formellen Elemente sei, ist zu untersuchen, was den Geist zur Entwicklung antreibe.

Schon oben ist uns ein Ausspruch des Augustinus begegnet, in Folge dessen der Antrieb zur wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubens sowohl der Auctorität als der Vernunft zuzuschreiben wäre [2]). Eben so sprach Theodoret von einem innern Drange, ὁρμη, der vom Erkennen zum Handeln unwiderstehlich treibt [3]). Allein wir würden den Theodoret wenig verstehen, wollten wir jenen Drang nicht als einen solchen setzen, der schon vom Glauben zum Erkennen treibt. Sagt er ja doch selbst an demselben Orte, daß der Glaube des Wissens bedürfe. Wo aber ein Bedürfen ist, da ist in und mit demselben auch schon ein Drang, der nicht gestillt wird, bis er zu seiner Erfüllung kommt. Auch spricht sich Theodoret ohnehin dahin aus, daß erst das zum Glauben hinzutretende Wissen die Wissenschaft der Wahrheit vollende [4]). Der Glaube, in welchem eben jene ὁρμη von Natur schon ist, hat somit den Trieb zum Wissen schon von selbst in sich: ihm folgend, werden wir zur Erkenntniß seines Inhaltes durch ihn selber geführt [5]). Denn wie in ihm ein verborgener Trieb

---

1) Intelligere divina beatissimum est. ***De utilit. cred.*** c. 11. Intelligens omnis etiam credit; non omnis, qui credit, intelligit. ***ibid.***

2) Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. ***Contr. Academicos*** l. III. c. 20. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. ***De ordine.*** c. 9.

3) Graecar., affect. curat. p. 479. Die Stelle lautet: *Δειται ἡ πιστις της γνωσεως, καθαπερ αὐ ἡ γνωσις της πιστεως· οὐτε γαρ πιστις ἀνευ γνωσεως, οὐτε γνωσις διχα πιστεως γενοιτ᾽ ἀν. Ἡγειται μεντοι της γνωσεως ἡ πιστις, ἑπεται δε τῃ πιστει ἡ γνωσις· ἐχεται δε της γνωσεως ἡ ὁρμη, ἀκολουθει δε ταυτῃ ἡ πραξις· δει γαρ πιστευσαι πρωτον, εἰτα μαδειν· γνοντα δε, ὁρμησαι· ὁρμησαντα δε, πραξαι.* Die Aufeinanderfolge ist daher die: Zuerst wird geglaubt; das Geglaubte wird sofort zur Erkenntniß erhoben; das zur Erkenntniß Erhobene aber erweckt im Menschen ein Verlangen, ein Streben nach lebendiger Erfüllung; das Letzte ist das Handeln. Vergl. Unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der spec. Theologie. S. 273.

4) Loc. cit. *προσγενομενη τῃ πιστει ἡ γνωσις, τελεσιουργει της ἀληθειας την ἐπιστημην.*

5) Verum enim est, quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex

liegt, mit dem er uns zur Entwicklung seines Innern antreibt, so sucht er diesen Trieb auch zu befriedigen. Die Befriedigung selbst aber ist das Wissen, dessen abgeschlossene Vollendung die Wissenschaft ist. Der Inhalt der Wissenschaft bleibt aber stets der Inhalt des Glaubens, denn es ist das Wesen des letztern selbst, was sich von der Form der Unmittelbarkeit zur Form des Vermitteltseins fortbewegt, nicht um einen innern Unterschied zwischen diesem und jenem zu setzen, sondern um die wirkliche Identität des Glaubens und Wissens zu bethätigen; denn jene Bewegung ist nur die Bewegung der geistig sich vollziehenden Einheit. Es ist daher die ganze Bewegung nur eine an sich gesetzmäßige, welche einer Ordnung entspricht, die die Ordnung des Glaubens und des Wissens ist, so daß, wer nach dieser Ordnung beim Glauben stehen bleibt, und nicht zur Wissenschaft des Glaubens fortgeht, der Nachlässigkeit zu bezüchtigen ist, besonders wenn es sein Beruf mit sich bringt, jenem in der Ordnung liegenden Gesetz Folge zu leisten [1]).

Daß dem im Glauben selbst liegenden Drange zugleich ein anderer im menschlichen Geiste entspreche, dürfen wir hier als einverstanden allerseits um so mehr voraussetzen, da dieser Drang nur der allgemein menschliche ist; in Absicht auf welchen schon Aristoteles es ausgesprochen, daß alle Menschen von Natur nach Erkenntniß streben [2]).

Liegen die eben genannten Anregungen im Wesen des Glaubens und in der Natur des menschlichen Geistes; so kommt eine dritte von Außen her, und zwar durch die Häresie.

Unter Häresie verstehen wir die Aufstellung und beharrliche Vertheidigung von Lehrsätzen, die mit den klar ausgesprochenen Dogmen der katholischen Kirche im Widerspruche stehen [3]). Häretiker ist daher der-

---

his, quae per obedientiam pascunt; tanto sublimius provehimur ad ea, quae per intellectum satiant. *Anselm. Cant.* de fide trinitatis. c. 2. p. 61. Tom. I. ed. Gerberon.

1) Sicut *rectus ordo exigit*, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentiae mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. *Anselm Cant.* Cur Deus homo. c. 2.

2) *Aristotel.* Metaph. l. I. c. 1. *παντες ἀνθρωποι του εἰδεναι ὀρεγονται φυσει.*

3) Haeresis graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Quicunque igitur aliter scripturam intelligit, quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo scripta est, licet de ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest, et de carnis operibus est, eligere quae pejora sunt. *Corpus Juris Canonici.* Decreti secunda part. caus. XXIV. qu. 3. c. 27. (nach Hieronymus). Haereticus est, qui ali-

jenige, der falsche Dogmen aufstellt und hartnäckig vertheidigt, aber auch der, welcher die von Andern aufgestellten irrigen Lehrsätze zu den seinigen macht, und ihnen den gleichen Schutz angedeihen läßt, ohne sich von der wirklichen Wahrheit, obschon er könnte, überzeugen zu lassen. Somit dürfen denn auch nicht zu den Häretikern gerechnet werden, die, obschon in falschen Lehrsätzen erzogen, dennoch das Bestreben haben, die Wahrheit zu erkennen, und zu ihr zurückzukehren, wenn sie wirklich erkannt ist.

Noch aber gehört zum wesentlichen Begriffe der Häresis der Charakter dessen, der Widerspruch gegen die christliche Wahrheit einlegt. Denn nach jenem Begriffe wird erfordert, daß der Widersprechende und beim Widerspruche Beharrende kein Ungläubiger, **infidelis**, d. h. nicht Heide, nicht Jude und nicht Muhamedaner, sondern ein in der Kirche Geborener, wenigstens ein von ihr Erzogener sei. Deßwegen sagt der heilige Johannes: Schon jetzt sind der Widerchristen viele da; von uns sind sie ausgegangen; aber sie waren nicht (wahrhaft) aus uns; denn wären sie aus uns gewesen, so würden sie bei uns geblieben sein. Allein es sollte offenbar werden, daß nicht Alle aus uns sind [1]).

Von der Häresis ist endlich zu unterscheiden das Schisma, welches in der Lossagung von der äußern Einheit der Kirche besteht [2]). Häresis und

---

cujus temporalis commodi, et maxime gloriae, principatusque sui gratia falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. *ibid.* c. 28. Quid autem iniquius est, quam impia sapere, sapientoribus doctioribusque non credere? sed in hanc insipientiam cadunt, qui, cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt, et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt. *ibid.* c. 30. (nach Leo Magnus:) Qui in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, Haeretici fiunt. *ibid.* c. 31. Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumtionis pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta solicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. *ibid.* c. 29. Qui aliorum defendit errorem, multo amplius damnabilior est illis, qui errant: quia non solum errat, sed etiam aliis offendicula erroris praeparat et confirmat. Unde quia Magister erroris est, non tantum haereticus, sed etiam Haeresiarcha dicendus est. *ibid.* c. 32. Thomas v. A.: Haeresis ratione pertinaciae est species peccati in spiritum sanctum, scilicet impugnatio veritatis *In IV libr. Sent.* dist. qu. 22. art. 5.

1) Joh. 2, 18. 19.

2) Inter haeresin et schisma hoc interesse arbitrantur, quod haeresis

Schisma sind nicht nothwendig, wohl aber sehr oft mit und in einander, weil, wer die innere Einheit des Glaubens aufhebt, auch zur Lostrennung seiner von der äußern Einheit fortgeht, d. h. von der Kirche austritt. Mit der Häresis ist daher auch ihre ganze nothwendige Folge gesetzt [1]).

So sehr auch die Häresie nach der Anschauung der Väter aus dem Bösen ist [2]), so gewiß sie aus dem Geiste dieser Welt und aus dem fleischlichen Sinne erwächst [3]), und so nothwendig sie durch die wirkliche Lostrennung von der Einheit der Wahrheit und der Kirche alles wahrhaft Gute und Herrliche erschüttert [4]); so viel Vortheil kann und soll, wenn und wo sie auch entstanden ist, immerhin aus ihr für die Entwicklung der christlichen Wahrheit gezogen werden. Denn an und für sich ist die Bedeutung, die ihr zukommt, nur die der Negation. Was daher diese für das Positive ist, das ist die Häresis für die positive Wahrheit der Kirche. Das aber ist die Beziehung der Negation zum Positiven, daß sie das zufällige Mittel für die Bestimmung des Positiven wird, nicht als ob sie, als das an sich Leere, in der bloßen Verneinung Bestehende, das Positive bestimme; denn das Positive bestimmt sich als das Lebendige selber, zu welcher Selbstbestimmung die Negation nur veranlassen, und höchstens die jeweilige Richtung bezeichnen kann, nach welcher die Selbstentfaltung vor sich geht, weil bei dem wirklichen Entwicklungsprocesse stets dasjenige näher bestimmt nnd erklärt wird, was so eben Gegenstand der Negation war oder noch ist [5]).

---

perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia pariter separat. Corp. jur. Can. *ibid.* c. 26. (nach Hieronymus).

1) Haeresis principaliter est circa articulos fidei, secundario autem circa ea, quae sequuntur ex eis *Thom. A.* Summ. th. Secund. secund. qu. 11. art. 2. In IV. libr. Sent. dist. 13. qu. 2. art. 1.

2) *Justin. Mart.* Apolog. I. c. 26. *Tertullian.* de præscriptione' Haeret. c. 40. *Origen.* in epist. ad Rom. l. X. n. 5. Euseb. l. IV. c. 7.

3) 1 Kor. 1, 10—13. 2, 14. 3, 3—15. *Augustin.* Ex ipso autem animali sensu, quia homo animalis non percipit quae sunt Spiritus Dei, omnes dissensiones et schismata generantur. *De baptismo contr. Donatistas* l. I. c. 15 (23).

4) *Tertullian.* Proinde haereses ad languorem et interitum fidei productas; *de praescript. haeret.* c. 2. Nunc sunt haereses, non minus doctrinarum perversitate ecclesiam lacessentes, quam tunc Antichristus persecutionum atrocitate persequetur. *ibid.* c. 4. *Thom. Aquin.* Haeresis subvertit fundamentum omnium bonorum. *In IV. libr. Sent.* dist. 13. qu. 2. art. 2.

5) Ex his enim hominibus haeretici fiunt, qui etiam si essent in ecclesia, nihilo minus errarent. Cum autem foris sunt, plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciunt; sed ad verum quærendum carnales, et ad verum

So sehr aber auch die Negation sowohl nach ihrem Begriffe als nach der Art und Weise, wie sie in der Wirklichkeit sich äußert, als das an sich Leere und Nichtige sich erweist, das es eben bloß zur Verneinung, nie aber zur lebendigen Bejahung bringen kann; so eifrig hat man sich dennoch bestrebt, ihr eine Bedeutung dadurch abzugewinnen, daß man sie zum nothwendigen und wesentlichen Momente alles Wahren und Wirklichen machte. Die substantielle Wahrheit und die lebendige Wirklichkeit habe, sagte man, die Negativität schon von selbst an sich, sei mit dem Charakter des Negativen schon anfänglich behaftet, und es sei eben dieser Charakter des Negativen, was wir als den eigentlichen Grund der Entwicklung durch Dialektik anzusehen haben; denn die dialektische Bewegung ruhe allein auf jener Negation, die überall die Seele wie der Bewegung, so des aus ihr stammenden Fortschrittes durch Entwicklung sei. Bis zu diesem Punkte wurde jene oben ausgesprochene Wahrheit unnatürlich ausgedehnt, und durch naturwidrige Ausdehnung verrenkt, die Wahrheit nämlich, die Negation könne zur Veranlassung einer Entwicklung der positiven Wahrheit des Christenthums werden. Es ist in der Betrachtung nicht außer Acht zu lassen, von welchem Interesse etwa diejenigen getrieben worden seien, welche über die Negation jene falsche Ansicht aufgestellt oder verbreitet haben. Dieses Interesse kann aber kein anderes sein, als das pantheistische. In Folge desselben wurde an jedem Wirklichen, und eben darum auch an seinem Begriffe, ein Punkt aufgefunden, von dem aus es in ein Anderes aufgelöst werden konnte, dieses Andere abermals wieder in ein Anderes, und so fort, bis alles Eigenthümliche aufgelöst war in den allgemeinen Begriff, der sich sofort zur lebendigen Wirklichkeit verhielt, wie der leere Raum zu den lebendigen Dingen in ihm, jedoch mit dem Unterschiede, daß im leeren Raume des abstrakten Begriffes das Lebendige selbst vernichtet, und der Garten des Lebens in die Schädelstätte des absoluten Geistes, diese wunderliche Hypostase des allgemeinen Begriffs, verwandelt worden ist. So ist also nach dem pantheistischen Systeme der unmittelbaren Gegenwart die Negation jene unheimliche Macht, durch

---

aperiendum spirituales catholicos excitando .... Utamur ergo etiam hæreticis, non ut eorum approbemus errores, sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes, vigilantiores et cautiores simus, etiamsi eos ad salutem revocare non possumus. *Aug. De vera religione.* c. 8. (15.) Hæresis utilis est ecclesiæ *per accidens tantum. Thom. A.* Summ. Secund. secundae qu. 11. art. 3. In IV. libr. Sentent. dist. 13. qu. 2. art. 3.

welche alle lebendige Wirklichkeit für sich aufgehoben und als an sich seiendes Moment der Gottheit als des absoluten Geistes gesetzt wird [1]).

Während aber das Christenthum seinem innersten Wesen nach jeder pantheistischen Anschauung Gottes und der Dinge schon durch das in ihm lebende Princip schlechthin negirend gegenübersteht, verwirft es zugleich auch den Begriff von der Negation, wie er dort in jenem Sinne falsch aufgestellt wird, daß geglaubt wird, im Positiven sei die Negation schon an und für sich enthalten, und zwar diese als die Seele aller Bewegung in der Entwicklung. Denn nach dieser Aufstellung des Begriffs der Negation müßte angenommen werden, eine christliche Wahrheit trage als göttliche Position zugleich auch ihr Gegentheil, die Negation, und zwar diese als ihren Widerspruch in sich, so daß das in der Position Gesetzte zugleich durch sich selber negirt, durch diese Negation aber bestimmt würde. Dadurch wird aber nicht nur behauptet, das Wahre werde innerlich bestimmt durch das in und mit dem Wahren noch enthaltene Unwahre, sondern auch, das Wahre lasse eine Theilung zu, es sei, je nachdem man es ansehe, wahr und unwahr zugleich, sein Charakter daher nicht lauter Bejahung. Wie aber dieses unnatürliche Ineinandersein von Ja und Nein zugleich aller christlichen Vorstellung von der Wahrheit entgegen sei, kann schon aus einem Ausspruche des Apostels hervorgehen, der also lautet: Nehme ich mir etwa, was ich mir vornehme, nach (schlechter) Menschenart vor, daß es bei mir heiße, bald ja, bald nein? Gott der Wahrhaftige weiß, daß meine Lehre bei Euch nicht war, bald ja, bald nein. Gottes Sohn, Jesus Christus, der unter euch von uns verkündet worden ist, ist nicht bald Ja bald Nein gewesen, sondern Ja ist in ihm gewesen, und alle Verheißungen sind in ihm Ja und in ihm Amen [2]).

Somit wird das Wahre der Vorstellung von Position und Negation auf folgende Weise auszusprechen sein.

Was durch die göttliche Offenbarung als Glaubenswahrheit gesetzt ist, bleibt nicht nur unveränderlich und unwandelbar als göttliche Thesis oder Position, sondern es negirt selbst auch immerwährend dasjenige und er-

---

1) Falsche Ansicht des logischen Pantheismus, nur das Allgemeine existire. Natur hebt sich hienach im Menschen auf, denn nur der Mensch begreift, und nur der Begriff ist das wahrhaft Wirkliche. Der Mensch aber hebt sich selbst auch mit der Natur in Gott, dem allgemeinen Begriff, auf.

2) 2 Kor. 1, 16—20.

klärt es als Lüge, was sich ihm als Widerspruch entgegensetzt. So ist die inhaltsreiche göttliche Position (d. h. die göttliche Position des Glaubens, die als solche nie leer, sondern in der stets ein unendlicher Inhalt gesetzt ist) allerdings selbst zugleich Negation, sofern sie nämlich alles dasjenige als Unwahrheit und Irrthum ausspricht und von sich ferne hält, was mit ihr im Widerspruche sich befindet. Die Position verneint ewig ihre absolute Contraposition, die göttlich ponirte Wahrheit negirt unaufhörlich die Lüge, die sich fälschlich selbst für Wahrheit ausgibt. Daher schwindet auf ganz natürliche Weise jeder Gedanke von einer Identität der Position und der Negation, auch wenn diese nur in dem Sinne behauptet wird, daß die Position die Negation an sich habe.

Nur einer falschen Dialektik konnte es daher gelingen, die Begriffe auf diesem Gebiete in der Art zu verwirren, wie wir es gegenwärtig wahrnehmen. Der gemeinte dialektische Kunstgriff besteht aber darin, dasjenige im Begriffe des Wirklichen als identisch zu setzen, was im reinen Bewußtsein nur in steter Beziehung auf einander, aber in dieser Beziehung zugleich schlechthin einander gegenüber gesetzt wird. Somit wird hier absichtlich eine Verwechslung des der Natur nach unter sich Verschiedenen vorgenommen, welche eben darin besteht, das, was nicht identisch, sondern nur in Beziehung zu einander, und zwar so gesetzt werden kann, daß dieses Bezugsetzen an sich ein Gegensetzen, Contraponiren ist, als identisch zu setzen.

Beispiele werden diesen Punkt mehr erhellen. Es ist von jeher mit allem Recht dafür gehalten worden, daß der Begriff einer Sache durch den Begriff des Gegentheils von ihr an Deutlichkeit und Klarheit gewinne [1]). So gewinnt der Begriff des Endlichen durch den seines Gegensatzes, des Unendlichen, der des Relativen durch den seines Gegensatzes, des Absoluten, der des Guten durch den seines Widerspruches, des Bösen u. s. w. u. s. w. Während aber Endliches und Unendliches, Relatives und Absolutes — Gegensätze, Gutes und Böses aber Widersprüche sind und als solche erkannt werden, sucht die falsche Dialektik ihre Identität darzuthun, und zwar auf folgende Weise. Auf dem ersten Stadium wird behauptet: wenn wir vom Endlichen oder Relativen handeln, das Endliche und Relative aber erst recht erkannt werde durch seinen Gegensatz, das Unendliche und Absolute; so sei die Erkenntniß des Endlichen und Relativen bedingt durch die Erkenntniß des Unendlichen und Absoluten. Diese

1) Contraria juxta se posita magis elucescunt.

Bedingtheit aber sei keine äußere, sondern eine innere; denn die gegensätzlichen Begriffe seien in einander schon ursprünglich eingewickelt, der des Endlichen und Relativen in den des Unendlichen und Absoluten und umgekehrt, so wie der des Guten in den des Bösen, wie wir auch vom Lichte nicht sprechen können, außer wir wissen, was Finsterniß sei; Begriffe folglich, die sich, wie alles Gegensätzliche, nur gegenseitig erklären, d. h. nur klar werden, wenn sie einander gegenüberstehen. Aber dieses Einandergegenüberstehen sei, wurde auf dem zweiten Stadium der Betrachtung geschlossen, kein eigentlicher Gegensatz, noch viel weniger ein Widerspruch, sondern, wie wir das Endliche nicht denken können ohne das Unendliche, das Unendliche nicht ohne das Endliche, das Gute nicht ohne das Böse, das Böse nicht ohne das Gute; so habe das Endliche das Unendliche, das Unendliche das Endliche, das Gute das Böse, das Böse das Gute schon von Anfang her an sich, und eben darin bestehe das unendliche Spiel des Lebens und die Dialektik der Wirklichkeit, daß sich das Eine als das Andere bald setze, bald aufhebe, aber nur aufhebe, um sich sogleich wieder als jenes, nur höher zu setzen. Folglich gebe es auch keine Position, ohne daß diese die Negation schon an sich hätte; ja die Position sei selbst schon Negation, und nur sofern sie dieß sei, sei ihr Inhalt ein Lebendiges und durch Bewegung Sichentwickelndes. — Ohne diese Sätze für wahr zu halten, löse man, wurde weiter bemerkt, weil **omnis determinatio negatio** sei, die Begriffe selbst auf; denn so liege es schon im Begriffe des Unendlichen, nichts Anderes, d. h. nichts Endliches außer sich zu haben. Denn der Begriff des Unendlichen sei an sich schon der Begriff des Schrankenlosen. Werde daher außer dem Unendlichen noch ein Endliches angenommen; so werde dem Unendlichen gegen das Endliche eine Schranke gesetzt, weil da, wo das Endliche anfange, das Unendliche aufhören müsse. Indem nun aber das Unendliche zugleich als das Schrankenlose gesetzt werden müsse, sei das Endliche nicht als ein Fürsichsein, sondern nur als ein wesentliches und nothwendiges Moment des Unendlichen zu begreifen, als ob umgekehrt das Unendliche nicht erst dann wahrhaft unendlich wäre, wenn es sich als Unendliches zu behaupten weiß, auch ohne Vernichtung des Endlichen, wenn es, ohne selbst Welt zu sein, was für Gott wenig ist, eine Welt vielmehr aus dem Nichts hervorruft, und unendlich und schrankenlos bleibt auch der Welt gegenüber, die eben als die in Schranken eingewiesene auf Gott als den Schrankenlosen hinweist, weßwegen ja gerade die Schöpfung Attribut der schrankenlosen Macht Gottes ist.

Das Verfahren der nur in Sophismen sich bewegenden Dialektik besteht also darin, das Bezugsetzen sowohl als das Entgegensetzen als Identischsetzen zu begreifen und in der Wirklichkeit zu vollziehen, womit aber alle wirklichen Unterschiede, durch deren Erkenntniß bisher wenigst ein guter Theil des philosophischen Wissens und überhaupt jedes Wissens bedingt war, aufgehoben werden, und das Erkennen, bisher so reich, in das magerste und gottloseste zugleich einschwindet, das so sich ausspricht: Alles, was ist, was wir aber in seinem Unterschiede weder erkennen sollen noch erkennen wollen, ist nur Eins, und dieses Gott, abgesehen davon, daß man alsdann zugleich verurtheilt ist, die Lüge für Wahrheit zu halten, zu glauben nämlich, das, was etwas ist, sei das, was es nicht ist, es sei das Gegentheil seines wesentlichen Seins, das Unendliche daher sei Endliches, das Absolute Relatives, Gott die Welt, das Gute das Böse, Tag sei Nacht, Tugend Laster, Recht Unrecht, Schönheit Häßlichkeit und Licht Finsterniß, — was Alles nur einem Systeme möglich wird, welches bei aller Kunst sophistischer Dialektik seiner Natur nach dennoch nur intellectuelle und religiöse Finsterniß ist.

Es ist aber nur dieselbe unwahre Dialektik, welche dahin strebt, in der göttlichen Thesis des Glaubens zugleich schon die Anthithesis, mit und in der Position auch die Negation, mit der Orthodoxie die Heterodoxie, mit dem Kirchenglauben die Häresis, mit der innern Einheit die Verneinung der innern Einheit, mit dem Katholicismus den Protestantismus zu setzen [1]). Und eben so verkehrt ist es, von dieser beständigen Bejahung und Verneinung, von dieser ewigen Position und der eben so ewigen Negation die wahren Resultate der Entwicklung, oder die Resultate der wahren Entwicklung zu erwarten, als ob eine Wahrheit und eine Unwahrheit zusammen eine dritte höhere Wahrheit ausmachen könnten [2]), da ja, wenn einerseits die Negation die Position negirt, die Negation umgekehrt selbst auch immerwährend von der Position negirt wird, so daß das gegenseitige Negiren fortgeht, und ohne ein Ende zu nehmen fortgeht, wenn nicht die Negation selbst, müde ihres leeren und nichtigen Bestrebens, sich

---

1) Selbst mehrere Protestanten pflegen den Protestantismus schon ursprünglich in der Kirche, und zwar wunderlich genug im Apostel Paulus zu setzen.

2) Conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat, sicut quod dicitur homo, et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis. *Thom. Aq. In libr. III. Sent.* dist. 1. qu. 2. art. 3. Man wird hier unwillkührlich an die Weisheit eines Frankfurter Philosophen erinnert, der sagt: Die Einen wollen, es sei ein Gott, die Andern, es sei Keiner; die Wahrheit wird auch hier in der Mitte liegen!

endlich selbst negirt und zur Position zurückkehrt, um mit dieser nun selbst ohne Negation zu poniren.

Tertullian hat in einer eigenen, von uns schon mehrmals berührten Schrift [1]) beinahe Alles nicht nur angedeutet, sondern selbst umständlich auseinandergesetzt, was von uns in Absicht auf die Häresie bisher in Betrachtung gezogen worden ist. Seine Vorstellungen laufen darauf hinaus: Es ist von der Grundanschauung auszugehen, Christus habe schlechthin etwas in sich Bestimmtes und Gewisses verordnen müssen, was die Welt glauben und sofort suchen soll. Einer bestimmten und gewissen Verordnung läßt sich aber nicht ins Unendliche nachforschen; nur so lange man nicht gefunden hat, ist das Suchen am Ort; hat man aber gefunden, so ist zu glauben und das Geglaubte zu bewahren [2]). Wollten wir aber der Anweisung auf das Suchen dennoch von unserer Seite entgegenkommen, wo sollen wir suchen? — Bei den Häretikern? — Mit Nichten! — Denn was sie haben, ist uns schlechthin fremd und unserer Wahrheit entgegen [3]). Aber auch noch ein anderer Umstand hält uns davon ab. Denn suchen die Häretiker selbst (was sie thun) die Wahrheit stets erst, so haben sie für sich selbst in der That noch nichts Gewisses aufgefunden; was sie einstweilen festhalten, das stellen sie durch ihr Suchen selbst in Zweifel. Da sie aber fortfahren zu suchen, so halten sie eigentlich nichts fest; da sie aber nichts festhalten, so haben sie noch nicht geglaubt; haben sie aber nicht geglaubt, so sind sie keine Christen. Ehe sie vertheidigen, läugnen sie, was sie glauben, indem sie bekennen, daß sie noch nicht geglaubt haben, während sie suchen [4]). Auf was stützen sich die Häretiker? Auf die Schrift? — Allein die Häresie nimmt einige Schriften nicht an, und nimmt sie welche an, so verzerrt sie dieselben zu ihrem Zwecke durch Zusätze und Auslassungen. Nimmt sie aber dieselben an, so doch nicht ganz. Und beruft sie sich auf dieselben als einigermaßen ganz; so verkehrt sie selbe wiederum durch verschiedene Auslegungen [5]). Es gibt daher für die Häresie keine Vermittlung durch die Schrift [6]). Was von Christus, seinem Leben und seinem Worte zu glauben sei, das wissen wir durch die Apostel, das vernehmen wir in den Kirchen, welche die Apostel gestiftet haben, die aber alle nur Eine Kirche ausmachen [7]). Wenn folglich Niemand den Vater kennt, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will;

---

1) De praescriptione haereticorum.
2) Loc. cit. c. 9.
3) Loc. cit. c. 12.
4) Loc. cit. c. 14.
5) Loc. cit. c. 17.
6) Loc. cit. c. 18. 19.
7) Loc. cit. c. 20.

so sind es nur die Apostel, denen der Sohn sich geoffenbaret hat. Was aber die Apostel predigten, was ihnen Christus nämlich geoffenbart hatte, das kann nicht anders bewiesen werden, als durch jene von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen, denen sie selbst gepredigt haben, theils durch das lebendige Wort, theils nachher durch Briefe [1]). Um gegen dieses Argument selbst wieder zu argumentiren, sagen einige Häretiker: die Apostel hätten nicht Alles gewußt; — Andere aber behaupten: die Apostel hätten zwar wohl Alles gewußt, aber nicht Alles ausgesagt [2]). So glauben die Häretiker ohne Schrift, um wider die Schrift glauben zu können [3]). Indem aber die Apostel wohl Alles gewußt, nicht aber Alles Allen, sondern nur Wenigen mitgetheilt haben sollen, berufen sich die Häretiker auf eine Geheimlehre, auf ein geheimes Evangelium [4]). Allein wie Christus öffentlich gelehrt, ohne Andeutung irgend eines Geheimnisses [5]), so haben auch die Apostel Allen die ganze Glaubensregel mitgetheilt [6]). Und die so von Christus geoffenbarte und von den Aposteln verkündete Wahrheit ist das Frühere, das Erste; das Häretische hingegen das Spätere. Die Einheit des Alten und Neuen Testaments, die Marcion zerrissen, war vor dieser Trennung; was Valentin durch vorgebliche Verbesserung verändert hat, war vor dieser Veränderung. Die Wahrheit geht der Lüge voran [7]). Wenn daher einige Häresien es wagen, sich der apostolischen Zeit einzuwurzeln, so daß sie von den Aposteln stammend erscheinen; so fordern wir sie auf: sie mögen die Anfänge ihrer Kirchen darthun, sie mögen die Folge ihrer Bischöfe entwickeln, und so durch die Nachfolge vom Anfange her in der Art fortgehen, daß jener erste Bischof irgend einen Apostel oder apostolischen Mann zum Auctor oder Vorfahren habe [8]). Dieß aber vermögen die Häretiker nicht, vielmehr erweist sich überall, daß unsere Sache die frühere ist [9]), und was den Häretikern als ihr Eigenthümliches bleibt, ist die ewige Veränderung und die Nachäffung [10]).

Nun wird aber zu bestimmen sein, welches der, wenn auch seiner Natur nach durchaus negative Zusammenhang der Häresis mit dem Glauben sei. Denn in irgend Etwas wird sie allerdings den Glauben berühren müssen. Diese Berührung wird um so mehr zugegeben werden müssen, da ja durch die Negation der Häresis stets Etwas am Glau-

---

1) Loc. cit. c. 21.
2) Loc. cit. c. 22.
3) Loc. cit. c. 23.
4) Loc. cit. c. 25.
5) Loc. cit. c. 26.
6) Loc. cit. c. 27.
7) Loc. cit. c. 30. 31.
8) Loc. cit. c. 32.
9) Loc. cit. c. 35. cfr. *Augustin.* de baptismo c. Donatist. l. I. c. 15.
10) Loc. cit. c. 38.

ben verneint und ein Anderes an seine Stelle gesetzt wird. Aber eben hierin besteht auch die ganze Berührung: Etwas am Glauben, irgend ein Dogma wird verneint und ein entgegengesetztes an seine Stelle gebracht. Die Berührung ist also eine Berührung durch Negation und Contraposition. Dieses Berühren durch Negation und Contraposition ist auch das Ausgehen der Häresis vom Glauben, d. h. die Häresis nimmt ihren Anfang damit, daß durch sie ein bestimmter Satz des Glaubens negirt und ein anderer, entgegengesetzter an seinen Ort gesetzt wird. Somit gründet sich die Häresis auf den Glauben, aber nicht durch Bejahung, sondern durch Verneinung der im Glauben enthaltenen Affirmation [1]). Das Andere aber, das bei der Negation des in der Affirmation Enthaltenen durch Contraposition an die Stelle desselben gebracht worden ist, ist nicht aus dem Glauben, nicht aus göttlicher Offenbarung, sondern aus dem Menschlichen, rein Subjectiven, sei es, daß es so eben ausgeboren, oder von irgend einem schon vorhandenen Systeme hergenommen wird. Obwohl aber dieses Andere, dem ursprünglichen Dogma Fremde, so lange die Negation dauert, das an sich Entgegengesetzte bleibt, so bleibt dennoch mit der bewußten Negation auch das Bewußtsein dessen, was negirt worden ist und fortwährend negirt wird. So ist auch die Häresis nicht ohne bleibende Erinnerung an die wirkliche Wahrheit, ja die wirkliche Wahrheit zieht sich durch die Häresis hindurch, aber als die im Bewußtsein negirte: allein obschon negirt, ist sie dennoch fortwährend im Bewußtsein, und so im Bewußtsein, daß dieses in Absicht auf jene Wahrheit als auf einen bleibenden Gegenstand auch bleibend thätig ist.

Aber eben so thätig erweist sich anderseits auch das kirchliche Bewußtsein der Häresie gegenüber. Und damit sind wir auf den oben angedeuteten Punkt zurückgekommen, zu dem Einflusse nämlich, welchen die Häresie auf die Entwicklung der christlichen Wahrheit hat.

Dieser Einfluß kann, sagt Augustinus, nicht darin bestehen, daß die Häretiker uns Wahrheit lehren, denn diese kennen sie nicht. Der von ihnen ausgehende Einfluß wird daher in etwas Anderem bestehen müssen, und zwar in einem Zweifachen. Es gibt unter den Katholiken solche, die einen sinnlichen Glauben haben, und bei demselben gleichsam in einem geistigen Schlummer liegen. Diese nun, die durch sich selber nicht zum

---

1) Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione. *Thom. Aqu.* De malo. qu. 2. art. 1. Omnis negatio de aliqua re fundatur super aliquid existens in ea. *Summ. th.* Prim. secund. qu. 62. art. 6. In I. libr. Sent. dist. 1. qu. 35. art. 1. De potentia qu. 10. art. 5.

Studium angetrieben werden, werden durch die Häresis von ihrer Erstarrung aufgerüttelt, so daß sie sich regen sowohl zur Erforschung der Wahrheit als zur Widerlegung der Gegner [1]). Andere aber, die geistigen Katholiken, werden durch dieselbe Häresie angeregt zur Enthüllung und Entfaltung der Wahrheit. Denn die heiligen Schriften enthalten manches Verborgene, was nur denen bekannt wird, die tiefer einzudringen vermögen. Aber angemessener und annehmlicher wird jenes Verborgene nicht enthüllt, außer wenn man besorgt sein muß, den Häretikern zu antworten. Bedienen wir uns daher der Häretiker nicht als ob wir ihre Irrthümer billigten, sondern so, daß wir die katholische Lehre gegen ihre Anfechtungen behaupten und wachsamer und sorgfältiger auch dann uns beweisen, wenn wir es nicht vermögen sollten, sie zur Lehre des Heils zurückzuführen [2]). Die Häresis dient also dazu, die Wahrheit des Christenthums zu beweisen, sich selber in der Wahrheit zu bewähren [3]), und in eine beständige geistige Uebung, d. h. in die Nothwendigkeit eines unaufhörlichen Studiums der Wahrheit des Christenthums versetzt zu sein [4]).

Wenn aber die durch die Häresie aufgeregte Thätigkeit in der genannten Art sich auf die Entwicklung der eigenen Wahrheit gerichtet hält; so tritt zu dieser ersten apologetischen Thätigkeit noch eine zweite, die dahin strebt, das auf häretischer Seite für wahr Gehaltene aufzulösen, und die jenseitige Negation dahin zu bestimmen, sich sofort selbst zu negiren, welche Selbstnegation eben die vorhin bemerkte Auflösung ist.

Dieß geschieht nun zuerst dadurch, daß der Häresie an ihrem eigenen Wesen gezeigt wird, sie sei bloße Negation, daher auch als diese Negation innerlich leer und nichtig, indem ihr, wie keine Wahrheit, so auch kein eigentliches Sein entspreche, das somit, wovon und wodurch sie lebe, der reine Widerspruch, die leere Verneinung sei, so daß, wenn je die kirchliche

---

1) *Augustin.* de vera relig. c. 15 und enarratio in Psalm. 67.

2) *Augustin* de vera relig. loc. cit. und enarrat. in Psalm. 67. cfr. *Confession.* l. VII. c. 20. (al. 27): Improbatio quippe haereticorum facit eminere quid ecclesia tua sentiat et quid habeat sane doctrina. cfr. *Tertull.* de praescript. adv. haeret. c. 1. 30.

3) Conditio præsentium temporum, etiam hanc admonitionem provocat nostram, non oportere nos mirari super hæreses istas; sive quia sunt; futuræ enim prænuntiabantur: sive quia fidem quorumdam subvertunt; ad hoc enim sunt, ut fides, habendo tentationem, haberet etiam probationem. *Tertullian.* de præscript. hæret. c. 1. cfr. c. 4.

4) Hæresis utilis est ecclesiæ per accidens tantum, scilicet ratione probationis, et ratione exercitii. *Thom. Aq.* Summ. th. Secund. secund. qu. 11. art. 3. In IV. libr. Sentent. dist. 13. qu. 2. art. 3. In I. ad Corinth. 11. lect. 4.

Wahrheit aufhören könnte, zu sein, dieses Aufhören ihr eigenes d. h. der Häresie sein müßte, ihr geglaubter Sieg somit ihr eigener sicherster Tod wäre. Was aber nicht aus sich selber, sondern nur aus einem Andern lebt, ist nicht nur weniger, als dieses Andere, sondern es ist ihm gegenüber als das an sich Nichtige zu erachten. Der Charakter der Häresie ist somit nur Widerspruch, lediglich nur Verneinung [1]); darum hat sie denn auch keine andere Dauer, als die des Widerspruchs. Sie besteht und dauert durch das Bestehen und die Dauer dessen, was sie negirt [2]). Allein weit entfernt, daß jener Gedanke, die kirchliche Lehre möchte je aufhören zu sein, Wirklichkeit hätte, hat vielmehr die Häresis selbst durch ihr beständiges Negiren die katholische Wahrheit, die sie negirt, als dasjenige erwiesen, was unsterbliches Leben in sich selber hat, durch jeden Angriff nur in sich selber fester sich gründet, und aus jedem von Außen herkommenden Versuche, sie zu vernichten, stets unbesiegt und immer strahlender und herrlicher hervorgeht, wie Gold aus dem Feuer, während das von den Häretikern für wahr Ausgegebene zur Schmach und Schande der Letztern, wie gemeines, dunkles Erz sich verhält [3]). Hat aber die Häresie zu solchem Glanze der Kirche gegen den eigenen Willen das Ihrige beigetragen; so ist ihre Zeit um, sie verschwindet, wie im Laufe der Zeit alle Secten verschwunden sind, während und indem die Kirche selbst die alte geblieben und dieselbe bleiben wird, wenn auch die frühern Irrthümer sich wiederholen, deren neue Kraft nur die schon erkannte alte Unkraft ist.

Darin aber zeigt sich die Thätigkeit der Häresie vorzugsweise als eine sich selbst auflösende, daß, während sie die kirchliche Wahrheit als christliche längnet, das, was durch sie selber an die Stelle jener gesetzt wird, aus dem Kreise der christlichen Offenbarung nicht ist, sondern aus irgend einer Philosophie, also aus dem Kreise des Menschlichen, sich selbst aber unendlich Widersprechenden [4]). Derselbe Widerspruch daher, der in

---

1) Antequam defendant, negant. *Tertullian.* de præscript. hæret. c. 14.

2) *Tertull.* de præscript. hær. c. 42: Nostra suffodiunt, ut sua ædificent. Adime illis legem Moysi, et prophetas, et creatorem Deum; accusationem eloqui non habent. Ferner: c. 29. Ante hæreses quam doctrina? Sed enim in omnibus veritas imaginem antecedit; post rem similitudo succedit, ceterum satis ineptum, ut prior in doctrina hæresis habeatur. Vgl. c. 31, wo Tertullian sagt, die Wahrheit sei früher als die Lüge, ihre Entstellung.

3) *Origenes* homil. in Num. IX. n. 1. ed. de la Rue. Tom. II. p. 196.

4) Hae sunt doctrinæ hominum, prurientibus auribus natæ de ingenio sapientiæ sæcularis, quam dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiæ ipsius elegit. Ea enim est materia sapientiæ

den Systemen falscher menschlicher Weisheit ist, wird von ihnen sofort auch auf den Boden der Theologie verpflanzt, weßwegen die bei ihnen herrschende Entwicklung nicht wahre Entwicklung, sondern beständige Veränderung ist, oder, wenn dennoch Entwicklung behauptet werden sollte, Entwicklung des Widerspruchs; so daß, was bei dieser Entwicklung an den Tag kommt, der Einheit, Harmonie, Reinheit und Klarheit der katholischen Lehre gegenüber, der Widerspruch, die Disharmonie und die unendliche Verwirrung ist [1]). Weit entfernt von irgend einer Einheit, Seligkeit und Stetigkeit des Bewußtseins, ist das, was zur Herrschaft gekommen ist, die unbestimmte und unbestimmbare Vielheit ohne alle Einheit, welche einheitslose Vielheit numerisch um so weiter schreitet, je mehr die Uneinigkeit und Zwietracht durch das Beispiel nicht bloß entschuldigt, sondern selbst geheiligt wird. Mit furchtbarer Wahrheit hat dieß Tertullian in folgenden Worten geschildert: Ihr Werk (das Werk der Häretiker) besteht nicht im Aufbauen, sondern in der Zerstörung der Wahrheit. Sie untergraben das Unsrige, um das Ihrige darauf zu bauen. Nimm ihnen daher das Gesetz Mosis und die Propheten, sammt Gott dem Schöpfer, und sie klagen uns weiter nicht an. Leichter ist es ihnen also, ein stehendes Gebäude niederzureißen, als ein in Ruinen liegendes aufzubauen. Zu solcherlei Werk allein finden sie sich willig, gefällig und gehorsam ein. Sonst erzeigen sie ihren Vorgesetzten keine Ehrfurcht, und darum gibt es auch bei den Häretikern fast keine Spaltungen, weil, wenn sie auch noch so sehr Statt finden, sie als ein ganz Gewöhnliches nicht auffallen. Die

---

saecularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones, et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis Deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur, ab Epicuraeis observatur. Et carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est: et ubi aliquid de igneo Deo allegatur, Heraclitus intervenit. Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur .... Quid Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christianismum protulerunt. *Tert.* De praescript. haeret. c. 7.

1) *Iren.* adv. haereses l. III. c. 24. Necessitatem habent ergo praedicti haeretici, quoniam sunt caeci ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantes viam, et propter hoc inconstanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinae ipsorum. Ferner *ibid.* Alienati vero a veritate digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo; aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes.

Spaltung ist ihre Einheit, d. h. darin sind sie Eins, daß sie Alle unter sich uneins sind. Ein Lügner will ich daher heißen, wenn sie nicht auch in ihrer Glaubensregel (**regulis**) unter einander verschieden sind, da ja ein Jeder nach Belieben das verändert, was er empfangen hat, wie auch der, welcher es übergeben, nur nach seinem Gutdünken es gestaltet hatte. Die Sache behält bei ihrem Fortschritte ihre eigenthümliche Natur im Bewußtsein, und erinnert sich fortwährend an die Weise ihres Ursprungs. Was dem Valentinus erlaubt war, ist auch den Valentinianern erlaubt, was dem Marcion, auch den Marcioniten; nämlich den Glauben nach Willkühr zu neuern [1]).

Also nur immerwährende Veränderung ist auf Seite der Häretiker, keine stetige, consequente Entwicklung; weil aber keine Entwicklung, auch keine Geschichte. Die Unterlage der Ketzergeschichte ist die Geschichte des Lehrbegriffs der katholischen Kirche, oder es müßte nur eine Geschichte dessen möglich sein, was an sich nichts ist, d. h. eine Geschichte von leeren Negationen.

Wenn aber kein eigenthümliches Band, wenn keine kirchliche Einheit die Häretiker verbindet, durch was sind sie dennoch verbunden? — Durch die leere Negation gegen die katholische Kirche [2]).

Ist die Häresis einmal auf diesen Punkt der Selbsterkenntniß gekommen, d. h. hat sie selbst einmal verstanden, wie ihr inneres Wesen nur Negation der katholischen Wahrheit sei, ohne zu vermögen, bei der unbestimmbaren Vielheit der Ansichten und Meinungen einheitlich etwas wesentlich Christliches zu poniren; so ist der Augenblick gekommen, in welchem, will sie nicht die Schmach absichtlicher religiöser Gesinnungslosigkeit tragen, sie sich gezwungen sieht, einen von den zwei allein möglichen Wegen einzuschlagen, entweder vom Christenthum sich nun auch noch dem Namen nach loszu-

---

1) De praescript. haeret. c. 12.

2) *Tertullian*: Nihil interest illis licet diversa tractantibus; dum ad unius veritatis expugnationem conspirant. De præscript c. 47. Ebenso sagt viel später *Reinerus* in der Schrift *contra Waldenses*: Hæretici in sectis sunt divisi in se, sed in impugnatione Ecclesiae sunt uniti. Quando in una domo sunt hæretici, tum sectarum quælibet, quarum quælibet damnat alteram, simul Romanam ecclesiam impugnat. *Biblioth. Patr. max.* XXV. 262. Auf die völlige Unsicherheit ihrer Rede weist *Evrardus* c. 13. hin, wenn er zu ihnen sagt: Nil affirmatis, nec etiam Deum esse, sed omnia sub dubio proponitis, dicentes, sic putamus, sic arbitramur, videtur nobis, forsitan, si sic est, si contigerit etc. Daß die Protestanten in nichts Eins seien, als nur in der sonst inhaltslosen Negation gegen die katholische Kirche, hat auch Schleiermacher in unserer Zeit eingestanden in seiner Abhandlung über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher.

sagen, und, wie der Rationalismus unserer Tage, sei er mythisch oder nicht mythisch, auf die Seite des Heidenthums sich zu stellen, oder sich selbst endlich als Negation zu negiren, und zu der wahren und ewigen Position der Einen und allgemeinen Kirche zurückzukehren.

Indem aber die Theologen der katholischen Kirche ihrerseits nie unterlassen dürfen, in Absicht auf den zweiten der genannten Wege auf die Häresis einzuwirken, um den endlichen Frieden herbeizuführen, öffnen sich ihnen für ihre Thätigkeit selbst auch zwei Wege, die jedoch leicht mit einander zu vereinigen sind, und darum mit oder nach einander eingeschlagen werden mögen. Zuerst ist hinzuweisen auf den oben schon bemerkten Umstand, daß die katholische Wahrheit, obschon in der Häresis negirt, doch selbst in der Negation und unmittelbar durch sie im Bewußtsein festgehalten werde. Während aber die so im Bewußtsein festgehaltene Wahrheit trotz aller Negation dennoch dieselbe bleibt, und durch jede neue Verneinung nur gewinnt, und nie verliert, die Negation selbst hingegen, bei der ewigen Veränderung ihrer selbst, ohne Bestand und ohne Einheit, als das Nichtige und Wesenlose zu jeder Zeit erfunden wird; kann es bei redlichem Streben nach Wahrheit nicht lange unbezweifelt bleiben, auf welcher Seite die Wahrheit selbst sei, die ihrer Natur nach die Eine, sich selbst gleiche, die unveränderliche, die stetige, consequente und die lebenskräftige ist. Dieß nun überall zu zeigen und in Allem nachzuweisen, darauf bezieht sich die Thätigkeit auf dem ersten Wege als auf ihren Gegenstand.

Ist aber die Verneinung noch nicht bis zu jenem letzten Punkte fortgeschritten, sondern haben sich noch Bruchtheile der christlichen Wahrheit in der Negation der Häresis erhalten, so wird die auf dem zweiten Wege zu übende Thätigkeit dahin gerichtet sein müssen, zu zeigen, wie die Bruchstücke, die in der Häresis selbst nur Bruchstücke bleiben, ohne je Einheit zu werden, in diese sich wirklich auflösen und als Theile eines organischen Ganzen erscheinen, sobald die Bruchtheile nur selbst mit jener Einheit zusammengehalten werden, von der sie ursprünglich in die ungeregelte und unbestimmbare Vielheit ausgegangen sind. Was daher auf dem Boden der Häresis noch an einzelnen christlichen Momenten gefunden wird, aber häßlich verzerrt und zerrissen, das wird in lautere Harmonie sich auflösen, wenn es zu dem zurückgeführt wird, aus dem es ist, das aber Harmonie und Friede nur deßwegen ist, weil in der Einheit selbst keine Theilung, sondern wie in jedem wohlorganisirten Ganzen, Vielheit in der Einheit und Einheit in der Vielheit ist. Was aber als diese Einheit sich hinstellt,

das ist die Wahrheit selbst, die allein volle und ganze, und darum die rechte und göttliche.

Es verhält sich daher hiemit ungefähr eben so, wie es sich nach der Vorstellung des Clemens v. Alexandrien mit der göttlichen Wahrheit verhält, die in der alten Welt durch die Allen bekannte Ursache in Bruchtheile auseinander gegangen und verzerrt worden ist. Die nicht bloß für die Religionsphilosophie, sondern auch im Allgemeinen wichtige Stelle lautet aber so: „Während die Wahrheit ihrer Natur nach nur Eine ist (denn nur die Lüge zertheilt sich in unendliche Theilchen), haben, gleich den Bacchantinnen, die den Leib des Pentheus zerrissen und die Glieder desselben zerstreut, die Secten sowohl der barbarischen als der griechischen Philosophie, jede für sich dasjenige, was sie als Bruchstück herausgenommen, für die ganze Wahrheit gehalten und als solche behandelt. Aber nur wenn das rechte und wahre Licht aufgeht, werden sie alle beleuchtet. Alle daher, Griechen und Barbaren, die nach Wahrheit gestrebt haben, sowohl die, welche einen größern, als die, welche einen nur geringen Theil der Wahrheit des göttlichen Logos erlangt haben, sie Alle mögen hervortreten. Wenn schon die Zeit ihre Theile, die Zukunft, die Gegenwart und die Vergangenheit in Einem befaßt und darstellt; so ist doch viel mächtiger noch die göttliche Wahrheit, die, auf einer fremden Erde ausgestreut, in dem sich selber sammelt, was aus ihrem eigenen Samen hervorgegangen ist.... Gleichwie die oberste Saite, obschon sie der untersten entgegengesetzt ist, dennoch in Vereinigung mit dieser die Harmonie hervorbringt; gleichwie die gleiche Zahl mit der ungleichen in der Arithmetik in Uebereinstimmung kommt; gleichwie in Absicht auf die Figur der Zirkel, das Dreieck, das Quadrat und jede andere Figur — Figur ist, obschon sie unter sich verschieden sind; gleichwie endlich im Universum alle Theile, wenn unter sich auch noch so verschieden, dennoch jene Verbindung und Uebereinstimmung festhalten, die im Ganzen ist: — so auch haben die barbarische und die griechische Philosophie die ewige Wahrheit, nicht den Leib des der Mythologie angehörigen Pentheus, sondern die Offenbarung des ewigen Logos in Bruchstücke zertheilt. Wisse daher, daß, wer die auseinandergerissenen Bruchtheile wieder verbindet und zu einem Ganzen gestaltet, ohne Gefahr den Logos in der vollkommenen Offenbarung seiner Wahrheit schauen wird" [1]).

Was diejenigen angeht, welche nur äußerlich von der Kirche, d. i. von

---

1) *Clem. Alex.* Strom. lib. I. c. 13. p. 318. 319.

ihrer äußern Einheit allein sich losgesagt haben, so ist die Zurückführung derselben in die Einheit der Kirche leichter, als die der Häretiker; übrigens gilt von ihnen das Wort des Augustinus: „Solche hätte die Tenne des Herrn wohl bis zum Tage der letzten Worfelung als Spreu ertragen, wenn sie nicht, weil sie zu leicht, dem Winde des Hochmuths nachgegeben und freiwillig von uns sich getrennt hätten“ [1]).

So viel über die Aufforderung zur wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubens, die auch schon in der heiligen Schrift in den Worten enthalten ist: Wachset in der Gnade und in der Erkenntniß unsers Herrn [2]), und: Seid immer bereit, euch gegen Jeden zu verantworten, der Rechenschaft fordert über euere Hoffnung [3]).

Dieses Wachsen in der christlichen Erkenntniß und dieses Rechenschaftgeben über die Gründe der Hoffnung ist es aber, was wir unter der Subjectivirung oder Individualisirung der christlichen Wahrheit zu verstehen haben, zu der wir hiemit zurückkehren.

So gewiß aber die Aufforderung, in der Erkenntniß zu wachsen, für jedes Glied der Kirche gilt, so kann doch das wissenschaftliche Erkennen im engern Sinne nur auf Jene bezogen werden, die dazu besondern Beruf im Innern und Aeußern haben. Daher sagt schon Origenes: „Wir stellen es nicht in Abrede, daß wir denjenigen den einfachen Glauben (ἁλογως πιστευειν) anpreisen, welche ihrer zeitlichen Geschäfte wegen es nicht über sich gewinnen, eigentliche Untersuchungen über die Wahrheit anzustellen, jenen Glauben, der unsern Gegnern so verächtlich scheint. Wir haben aber aus der Erfahrung gelernt, wie heilsam dieser Glaube den meisten Menschen ist“ [4]). Wie das eben bemerkte Hinderniß eines wissenschaftlichen Erkennens auch von noch Andern der ältern Kirche erkannt worden ist, so haben es auch Spätere leicht begriffen und gewürdiget, um so mehr aber denjenigen aufgelegt, die mit den nothwendigen Gaben den innern Beruf zur Entwicklung der Wahrheit erhalten haben [5]).

---

1) De vera relig. c. 5. 2) 2 Petr. 3, 18. 3) 1 Petr. 3, 15.

4) *Origenes* contr. Celsum. l. I. n. 10. p. 328. Origenes beweist nun aber weiter, wie selbst die Gegner vom Glauben, statt, wie sie behaupten, vom Wissen ausgehen, und sich so gründen ἁλογῳ τινι.

5) Thomas v. A. bemerkt Folgendes: Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente (una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quæ omne ingenium humanæ rationis excedit) utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est, quae inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum

Vom Glauben ist schon früher gesagt worden, daß er das Wissen eingewickelt schon in sich trage, daher es denn auch nur seine eigene Bewegung sei, mit welcher er zum Wissen und zur Wissenschaft fortschreite. Die Entwicklung selbst ist aber jener Proceß, in welchem der göttliche Inhalt des Glaubens eben so in unser Erkennen übergeht, wie wir selbst in jenen Inhalt der Idee nach schon zuvor aufgenommen sind: sie ist folglich jener Proceß, in welchem sich das höhere Selbstbewußtsein, und die objective göttliche Wahrheit lebendig mit einander verbinden. Das Resultat, das hiebei gewonnen wird, enthält somit die göttliche oder absolute Wahrheit in ihrer Einheit mit der Wahrheit im Selbstbewußtsein und dieser mit jener. Deßhalb kann auch nicht gesagt werden, der Inhalt der Dogmatik werde producirt vom endlichen Geiste; der Inhalt ist göttlich gegeben, aber er producirt sich, obschon gegeben, gleichsam noch einmal für den menschlichen Geist in jenem Processe.

Die Subjectivirung oder Individualisirung des Glaubens ist daher zunächst die Wiederholung der objectiven göttlichen Wahrheit im Bewußtsein des Menschen durch Nachdenken [1]).

Aber an diese Wiederholung reiht sich sogleich Manches an, was Zeichen und Zeugniß der Entwicklung ist.

Das Erste ist die Demonstration. Denn wenn zwar das Göttliche der Offenbarung, das, eben weil es ein Erstes ist, durch apriorisches

---

esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi iuquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem *propter complexionis indispositionem*, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur *necessitate rei familiaris;* oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur *pigritia;* ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur, propter quod Metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, ejus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. *Contra Gentiles* lib. I. c. 4.

1) *Clem. Alex.* Strom. l. II. c. 2. p. 433.

Denken vergebens gesucht wird, nothwendig von Oben gegeben, vom Menschen aber im Glauben ergriffen werden muß, so befaßt sich die Wissenschaft dennoch, sobald die Wahrheit durch Offenbarung gegeben ist, mit der Demonstration derselben [1]).

Darum ist der Glaube die zusammengedrängte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis aber der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube zu einem unerschütterlichen Erkennen fortgeführt wird [2]).

Die Gnosis ist daher nichts anderes, als ein wissenschaftlich entwickelter und organisirter Glaube [3]).

Nennen wir die Gnosis die Entwicklung des Glaubens durch Demonstration, so ist sogleich der Gedanke ferne zu halten, als stehe es in unserer Macht, durch Wissenschaft den Glauben zu befestigen oder ihn wahrer und gewisser zu machen, als er an sich schon ist [4]). Denn ist der Glaube nur das Ohr, durch welches wir den Herrn vernehmen [5]), der Herr aber die Wahrheit und das lebendige Princip unserer Lehre [6]); so ist die an sich göttliche und ewige Wahrheit durch wissenschaftliche Vermittlung in keiner Weise wahrer zu machen, vielmehr ist Alles, was als wahr erscheinen soll, an diese ewige Wahrheit anzuknüpfen, von ihr abzuleiten, durch sie zu bestätigen.

Die wissenschaftliche Vermittlung des Glaubens zum Wissen in der Form der Subjectivirung wird daher in einem Zweifachen bestehen.

Allererst in der vollständigen Durchführung des Göttlichen durch das Menschliche, und des Ewigen durch das Zeitliche.

---

1) *Clem. Alex.* Strom. l. II. c. 4. p. 435.

2) *Clem. Alex.* Strom. l. VII. c. 10. p. 865. 866. *ἡ μεν οὐν πιστις συντομος ἐστιν, ὡς εἰπειν, των κατεπειγοντων γνωσις, ἡ γνωσις δε ἀποδειξις των δια πιστεως παρειλημμενων ἰσχυρα και βεβαιος δια της κυριακης διδασκαλιας ἐποικοδομουμενη τῃ πιστει εἰς ἀμεταπτωτον και μετ᾽ ἐπιστημης και καταληπτον παραπεμπουσα.* Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie. S. 247—250.

3) *Πιστη δε ἡ γνωσις ἡ τις ἀν εἰη ἐπιστημονικη ἀποδειξις των κατα την ἀληθη φιλοσοφιαν παραδιδομενων.* Strom. l. II. c. 11. p. 454, cfr. l. VII. p. 864.

4) *Οὐκετι οὐν πιστις γινεται δι᾽ ἀποδειξεως ὠχυρωμενη.* Strom. l. II. c. 2. p. 433.

5) Strom. l. V. c. 1. p. 644. *πιστις δε, ὠτα ψυχης.*

6) *Και ὁ τῳ Λογῳ πιστευσας, ὀιδεν το πραγμα ἀληθες· ἀλεθεια γαρ ὁ Λογος.* Strom. l. II. c. 4. p. 434. *Ἐχομεν γαρ την ἀρχην της διδασκαλιας τον κυριον, δια τε των προφητων, δια τε του ἐυαγγελιου, και δια των μακαριων ἀποστολων, πολυτροπως και πολυμερως ἐξ ἀρχης εἰς τελος ἡγουμενον της γνωσεως.* Strom. l. VII. c. 16. p. 890.

Damit wollen wir nichts anderes sagen, als: Die göttliche Offenbarung wird hindurch geführt durch den Geist des Menschen, in welchem und für welchen sich die höhere Wahrheit als die höhere zu bewähren hat, so daß er in seinem Herzen es empfindet, daß sie lautere Wahrheit sei, in und für welchen sie sich aber als Wahrheit auch bewährt, indem sie seine wesentlichsten Bedürfnisse stillt, von unwahren Banden ihn befreit und in seiner Idee wieder herstellt. Das ist die Rechtfertigung im Geiste 1 Tim. 3, 16. Die Verklärung des endlichen Geistes ist der lebendige Beweis der Wahrheit der göttlichen Offenbarung, bei welchem alle Zweifel sich lösen, die bei der Subjectivirung oder Idividualisirung aufgeworfen werden mögen und wirklich aufgeworfen werden. Denn der wahre, aus dem reinen Streben nach Wahrheit hervorgehende, aber eben darum nicht absolute Zweifel (weil der wahre Zweifel auch an sich selber zweifelt), hebt sich zu jeder Zeit an der christlichen Wahrheit selber auf [1]). Auf gleiche Weise wird die Offenbarung hindurchgeführt durch die Natur, über welche sie nicht nur die allein sich bewährenden Wahrheiten, jedoch aber nur in großen Grundzügen, enthält, sondern auf welche sie gleichfalls auch befreiend und wiederherstellend einwirkt. Indem sie aber so für Geist und Natur als Wahrheit sich bewährt, bewährt sie sich selbst auch als diese in der Wissenschaft. Endlich soll die göttliche Offenbarung noch hindurch geführt werden durch die Geschichte. Denn nicht nur muß die Wahrheit der Offenbarung sich bewähren, wie am Menschen, so an der ganzen Menschheit, deren Leben die Geschichte darstellt, sondern es muß sich zugleich erweisen, daß dasjenige, was Plan der Weltgeschichte, auch Plan der Offenbarung, und was Plan der Offenbarung, auch Plan der Weltgeschichte ist, so jedoch, daß die göttliche Offenbarung das, was Bestimmung, Ziel und Ende aller Dinge ist, nicht nur in der Idee aufstellt, sondern diese Idee durch Gnade im Zusammenhange mit der Freiheit auch verwirklichet. So ist die göttliche Offenbarung das Ewige in der Zeit; sie ist es aber auch, die das Zeitliche in das Ewige zurückführt.

---

1) Gregor d. Gr. sagt über den Zweifel des Apostels Thomas Folgendes: **Quid, fratres charissimi! quid inter haec animadvertitis? Num quid casu gestum creditis, ut electus ille discipulus tunc deesset, post autem veniens audiret, audiens dubitaret, dubitans palparet, palpans crederet? Non hoc casu sed divina dispensatione gestum est. Egit namque miro modo superna clementia, ut discipulus ille dubitans, dum in magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infidelitatis. *Plus enim nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit:* quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione postposita, in fide solidatur. *Homil.* 26.**

Es muß schon aus dem Bisherigen einleuchten, daß diese Durchführung der Offenbarung durch Geist, Natur und Geschichte die Demonstration der Wahrheit des Christenthums sei, eine Demonstration, welche die ersten Verkündiger des noch jungen und erst aufkeimenden Christenthums nicht selbst vollbringen, zu welcher sie aber die zum wissenschaftlichen Erkennen Organisirten anreizen konnten, indem sie, nur das Daß oder das Was des Glaubens hinstellend, das Wie und Woher, die Ermittlung somit der in uns und in der Welt liegenden, und darum auch an uns und an der Welt zu erfahrenden Gründe des Glaubens denen überließen, die, mit dem Glaubensinhalte ausgerüstet, auch Kraft zur Lösung der höchsten Probleme hätten [1]).

Ist die Demonstration vorüber, so folgt als Zweites, was durch das Subject vorzugehen hat, die systematische Verbindung der Glaubenssätze zu einem Ganzen. Denn nicht etwa im sogenannten gelehrten Wissen, nicht in den Resultaten historisch-kritischer Forschung, die an ihrem Orte recht gut sind, liegt das christlich Wahre, sondern darin, wie die concrete Wahrheit des Christenthums, die in der Demonstration sich als solche erwiesen, nach ihrer absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit zugleich System, aber lebendiges System sei. Darum nannte schon Clemens Alexandrinus die Gnosis den wissenschaftlich entwickelten und organisirten Glauben [2]), und Origenes deutet genau denjenigen Proceß an, in welchem durch Vermittlung der eigenen Vernunft die durch göttliche Offenbarung gegebenen Wahrheiten in ununterbrochener Gedankenreihe als die wesentlichen Elemente nach ihrem systematischen Zusammenhange zu einem Ganzen sich gestalten müssen [3]).

---

1) Illud autem scire oportet, quoniam sancti Apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur, et praecipue sermonis sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem *quia* sint, *quomodo* autem, aut *unde* sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent. *Origen.* de princip. praefat. n. 3. p. 17.

1) Strom. l. II. c. 18. p. 471.

2) Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: *Illuminate vobis lumen scientiae*, — omnem qui cupit *seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere*, ut manifestis et

Der so durch die Demonstration und durch das System hindurchgeführte Glaube ist die Wissenschaft des Glaubens, diese somit selbst nur der wissenschaftlich betrachtete Glaube der Christen [1]). Die wissenschaftliche Betrachtung aber in der eben angegebenen Weise ist die Entwicklung des Glaubens, die Entfaltung nämlich des Glaubens nach seinem ganzen Wesen und nach seiner vollen Wirkung.

Indem aber diese Entwicklung des objectiv Göttlichen in soferne im menschlichen Geiste vorgeht, als dieser jenes betrachtet und durch Betrachtung entfaltet; entwickelt und entfaltet sich zugleich der menschliche Geist nur selbst am Göttlichen. So entsteht der Begriff des christlichen Geistes, seines Lebens und seiner Entwicklung.

Der christliche Geist ist nicht der Geist Gottes, nicht der Geist des Vaters, nicht der des Sohnes, und nicht der heilige Geist, sondern der christliche Geist ist der menschliche Geist, aber nicht, wie er aus und durch sich selber, sondern wie er von der Offenbarung des dreieinigen Gottes durchdrungen, erleuchtet, bewegt, bestimmt, erhoben und verklärt ist.

Sofern wir nun die Erleuchtung durch die geoffenbarte Wahrheit allein im Auge haben, und die Erkenntniß aus dieser Wahrheit, ist die Entwicklung des Geistes eine aus göttlichem Grunde hervorgehende, im Geiste des Menschen aber selbst vor sich gehende oder sich vollziehende Entwicklung, und dieß ist auch der Begriff der christlichen Erkenntnißentwicklung: Die göttliche Wahrheit entwickelt sich durch Selbstbestimmung im Geiste des Menschen, und der Mensch entwickelt sich als der erkennende selber an der geoffenbarten Wahrheit. So ist die Entwicklung des christlichen Geistes als des erkennenden beschaffen, und darum kann im Christenthume von keiner Entwicklung die Rede sein, außer sie habe ihr Princip in der göttlichen Wahrheit, und gehe vor sich im Geiste des Menschen als des die Wahrheit erkennenden.

In der so begriffenen Entwicklung entfaltet der christliche Geist aus sich die mannigfaltigsten Formen und Gestalten, die aber alle zusammen eine höhere Einheit ausmachen, die Einheit in jenem Geiste, welcher das

---

necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et *unum* ut diximus, *corpus efficiat* exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. ***De princip.*** praefat. n. 10. p. 49.

3) *Αὐτικα ἡ μελετη της πιστεως ἐπιστημη γινεται, θεμελίῳ βεβαιῳ ἐπερηρεισμενη.* Strom. l. II. c. 2. p. 433. cfr. l. I. p. 338.) l. II. p. 430, l. VI. p. 767.

Princip ist. Bei der Hervorbringung dieser unendlichen Mannigfaltigkeit ist die Freiheit in Nichts beeinträchtigt, wenn man nicht etwa, was freilich oft geschieht, Freiheit mit Willkühr verwechselt. Die verschiedenen Formen und Gestalten des Einen christlichen Bewußtseins auf den mannigfaltigsten Stufen desselben sind daher auch nichts weniger als Verschiedenheit, sie sind nur Momente der organischen Einheit, die sich selbst gegenseitig hervorrufen, bedingen und bewahrheiten, worin sich eben das vollkommenste Leben des ewig regen christlichen Geistes kund gibt. Es ist der Geist der christlichen Wahrheit selbst, der sich im Processe seine Momente erzeugt, die er sofort durchläuft, um die ganze, im göttlichen Princip liegende Bewegung zu vollbringen. Da es aber der Geist der christlichen Wahrheit und das in dieser liegende Princip selber ist, von dem Alles in der Bewegung ausgeht; so ist mit ihm selbst, durch seine einfache Gegenwart schon, auch immer vorhanden das Positive, wahrhaft Wirkliche, ewig Insichbleibende. Denn was sich fortwährend selbst setzt, bleibt auch fortwährend, und es bleibt das Sichselbstgleiche, Ewige. Darum können auch die Resultate einer solchen Bewegung nie untergehen; sie bleiben im Ganzen, aber nicht aufbewahrt wie ein Todtes, in der bloßen Erinnerung, sondern als Gestalten des bestimmten Geistes, die, wie sie einst gewirkt haben, so zu jeder Zeit fortwirken.

Schon oben ist auseinander gesetzt worden, daß die Entwicklung nicht Veränderung sei, daß überhaupt, wenn je eine Veränderung im Processe der Glaubensentwicklung vor sich gehen sollte, diese nicht in der Wahrheit selbst, d. h. an ihrem objectiven Inhalt vorgehe, sondern an uns, die wir die Wahrheit erkennen und in den göttlichen Inhalt der Offenbarung eindringen. Damit erhält aber selbst der Begriff dieser Veränderung eine andere Gestalt; denn die an uns selber vorgehende Veränderung ist nur die immer tiefere Erfassung des sich ewig gleichen Göttlichen. Das Selbstbewußtsein gewinnt für seine freie subjective Thätigkeit Eintritt in die positive Wirklichkeit, erfüllet sich mit diesem, und so wächst Gott in unserer Erkenntniß, während an sich nur unsere Erkenntniß des Göttlichen von Tag zu Tag weiter schreitet, immer näher dem Ziele entgegen, bei welchem angekommen der Glaube übergeht in das Schauen [1]).

---

1) *Crescat ergo Deus*, qui semper perfectus est, *crescat in te.* Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit sed semper perfectus est. Intelligebus heri

Daß die Entwicklung der Wahrheit zugleich Befreiung sei, ist oben gleichfalls angedeutet worden. Denn während die göttliche Wahrheit in uns hineindringt, wendet sie sich zunächst an jene ihr selbst verwandten Elemente in uns, an den bessern Theil unserer selbst, der aber gebunden durch die Scheinwirklichkeit und die Lüge ist. Von diesem andern, dunkeln, finstern Theile unseres Selbst nun scheidet und befreit die Wahrheit jenen bessern Theil; indem sie sich aber mit dem letztern gänzlich gegen den erstern verbindet, muß vor den vereinten mächtigen Gegnern der Schein und die Lüge weichen und der Wahrheit Platz machen, die nun ungehemmt sich in den herrlichsten Formen entfaltet. Wie daher diese Befreiung zugleich eine moralische sei, leuchtet von selbst ein [1]).

Sind bei der Entwicklung der christlichen Wahrheit von Frühern schon bestimmte Bahnen eingeschlagen worden, so mögen sie von Spätern, die nicht selbst neue zu verfolgen sich entschlossen haben, je nach der geistigen Individualität beibehalten werden, aber mit all' der Freiheit, die in der Wahrheit liegt, und die die Wahrheit selbst will [2]).

Fragen wir nach solchen Subjectivirungen oder Individualisirungen der christlichen Wahrheit; so ist jedes theologische System eines einzelnen Mannes, wie das System des Athanasius, des Gregor

---

modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus et tertia die amplius: videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat sive non videat, sic est et interior homo. Proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere, ipse tamen minuitur, ut a gloria sua decidat, et in gloriam Dei surgat. *Augustin.* in Joannis Evangel. c. 3. tract. XIV.

1) Den Proceß dieser Befreiung haben wir näher beschrieben in unserer Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung S. 45—50.

2) Daher gilt hier im Besondern, was Bonaventura im Allgemeinen sagt: Unde tota sacra scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem, et incarnationem, vivendi ordinem, et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius. *Anselmus sequitur Augustinum: Bernardus sequitur Gregorium: Richardus sequitur Dionysium.* Quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. *Hugo vero omnia haec, id est, omnes sequitur. De reductione artium ad Theologiam.* Pag. 2. Oper. Tom. VI. edit. Mogunt. 1609.

von Nazianz, des Augustinus, des Thomas von Aquin u. s. f. durch sich selber eine Antwort. Denn in diesen Lehrbegriffen, sowie in allen, welche von kirchlichen Theologen verfaßt worden sind, tritt die allgemeine christliche Wahrheit so auf, wie sie von einem Individuum aufgefaßt und dargestellt worden ist.

b. Objectivirung.

Mit der Entwicklung der christlichen Wahrheit, so weit sie bloß Subjectivirung ist, kann der Proceß um so weniger als ein vollendeter geschlossen sein, je gewisser es ist, daß das menschliche Subject der Wahrheit keine Sanction zu verleihen vermag. Denn christliche Religionswahrheit kann nicht der besondere Reflex des Objectiven in einem subjectiven Bewußtsein genannt werden, sondern Religionswahrheit wird ein Satz nur dann, wenn er, wie er von dem Allgemeinen ausgegangen, so wieder zurückgeführt ist in die höhere Einheit. Daß er aber zurückgeführt und folglich identisch sei mit dem Gesammtbewußtsein der Kirche, kann nur von der Erklärung der Kirche selbst abhängen. Deßwegen kann es keinen christlichen Lehrsatz geben, der nicht von der Kirche selbst dafür ausgegeben worden ist.

Man hat von der Kirche die unwahrste Vorstellung, wenn man dafür hält, das, was in ihr das Bleibende, Unwandelbare, Ewige sei, sei starrer, todter Buchstabe; das Starre und Todte kann weder bleibend, noch unwandelbar, noch ewig sein: diese Prädicate können nur dem lebendigen, belebenden und wirkenden Geiste zukommen, der in der Kirche als der heilige ist, der die unaufhörliche geistige und heilige Bewegung in ihr hervorruft, und die hervorgerufene leitet, führt und zu ihrem Ziele führt, welches die Vollendung des Erkennens und Lebens aus und in der göttlichen Wahrheit ist. Die in der Kirche vorgehende Bewegung ist an sich Entwicklung; der bei aller Bewegung unbewegt bleibende Beweger aber der Geist Gottes, das Princip der Wahrheit, das in alle Wahrheit leitet, über alle Wahrheit richtet und über alle Wahrheit entscheidet, dadurch, daß es die Wahrheit ausspricht und die ausgesprochene zu jeder Zeit bestimmt — durch den Mund der Kirche. Die Seele somit aller Entwicklung ist der heilige Geist, derselbe, durch den Christus in seiner Kirche bleibt bis zum Ende der Tage, wenn der ganze in der Geschichte der Menschheit fortschreitende große Entwicklungsproceß mit dem Acte des allgemeinen Gerichtes sich abschließt.

Aus keinem andern als aus diesem Grunde sagt der Apostel Paulus:

Die Kirche des lebendigen Gottes ist der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit [1]).

Dieß ist sie in der That auch so sehr, daß selbst diejenigen nicht umhin können, es zu gestehen, die sonst gewohnt sind, das kirchliche Moment gering anzuschlagen [2]), wenn es sich darum handelt, wie man zu Christo, d. i. allererst zu seiner Wahrheit komme.

Daß die Entwicklung der christlichen Wahrheit mit der Subjectivirung nicht geschlossen sein könne, muß schon aus dem Verhältnisse hervorgehen, in welchem der einzelne Mensch als Individuum zur Kirche als zur Ganzheit oder zum lebendigen Ganzen steht. In der That hält uns nichts ab, das Verhältniß selbst aus dem ganz allgemeinen Begriffe des Organischen abzuleiten, obschon das menschliche Bewußtsein nicht ein mitbestimmender Factor im objectiv Göttlichen, sondern nur das ist, was dieses Objective empfängt und in sich aufnimmt. Doch bleiben wir bei dem einmal angedeuteten Verhältnisse stehen. Zwar ist in jedem Organismus der Theil in gewisser Hinsicht eine Wiederholung des Ganzen, und darum ein Bild desselben: oder, in jedem Theil und Organ ist zugleich das Ganze; — allein deßohngachtet ist der Theil oder das Organ doch noch lange nicht das Ganze selbst, und wird es eben so wenig je werden, als er selbst nur unter der Bedingung ist, Theil oder Organ zu sein und zu bleiben.

Gleichwie nun das Ganze in jedem Theile sich gewissermaßen wiederholt, eben so hat auch das menschliche Individuum eine geöffnete Seite für das Ganze im Allgemeinen, und darum ist es fähig, dieses aufzunehmen,

---

1) 1 Timoth. 3, 15.

2) Wenn daher Schleiermacher nach einer oben S. 32 f. gemachten Bemerkung dem Katholicismus vorwirft, man komme nach ihm zu Christo durch die Kirche, während man nach protestantischer Ueberzeugung durch Christus zur Kirche zu kommen habe; sieht er sich an einem andern Orte genöthigt, Folgendes auszusprechen: „Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wieder findet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft aber, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wieder hergestellt, ist die Kirche. Sie verhält sich also zu allem Uebrigen, was Menschliches um sie her und außer ihr wird, wie das Selbstbewußtsein der Menschheit in den Einzelnen zur Bewußtlosigkeit. Jeder also, in dem dieses Selbstbewußtsein aufgeht, kommt zur Kirche. Darum kann Niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre, sondern ein solcher kann die Kirche nur äußerlich verläugnen, nicht innerlich.“ Die Weihnachtsfeier. S. 127. 128.

zu verstehen, und an seinem Theile durchzuführen. Wie aber der Theil und das Glied nicht das organische Ganze ist; eben so ist auch das menschliche Individuum nicht das Eine und Allgemeine, sondern besteht mit seiner besondern Gabe, mit seinem besondern Beruf und mit seiner besondern von Gott verliehenen Kraft nur als Glied und Organ des ganzen Leibes, welcher Leib die Kirche ist, die zu ihrem bleibenden Haupte Christus [1]) hat. Obschon daher das Einzelne das Allgemeine auf seine Weise faßt und erkennt, so steht dennoch das Allgemeine und in der unendlichen Vielheit Eine über dem Einzelnen, und damit liegt auch die Idee als die Eine und Allgemeine, welche aber zugleich die unendlich concrete ist, über jede Darstellung durch das Einzelne oder der Einzelnen weit hinaus. Darum ist die ganze Wahrheit nur selbst im Ganzen, d. h. in der Kirche, die aber, was sie ist, selbst nur ist durch Christus, der als die Quelle aller Wahrheit in ihr ist und bleibt alle Tage bis zum Ende der Welt [2]).

Die Subjectivirung der christlichen Wahrheit muß daher, und das ist das Resultat des eben Bemerkten, wenn sie für sich selbst der Wahrheit als der göttlichen gewiß sein will, zu einem weiteren Processe sich entschließen, welcher als der Proceß der Objectivirung der die ganze Entwicklung vollendende Proceß ist. Solche Objectivirungen sind alle Berufungen der Kirchenväter und der christlichen Theologen auf die Kirche, ihre Glaubensregel, ihr Grundbewußtsein. Solche Objectivirungen sind aber auch die Widerrufungen, die Retractationen, wie die des heil. Augustinus. Alles eilt zur Kirche zurück, um sich mit ihrem allein wahren Bewußtsein auszugleichen [3]). Bleibt hingegen das Individuum bei sich selber

---

1) Vergl. 1 Kor. 12, 4—30. und unsere dogmatische Exposition dieser Stelle in der Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Thl. §§. 1146—1166. S. 803—817.

2) Matth. 28, 20.

3) Augustinus deutet die Subjectivirung und Objectivirung schon in Absicht auf das Symbolum an; die erstere ist ihm ein *accipere* symbolum, eine An- und Aufnahme des Symbolums beim ersten Unterricht; die andere, die Objectivirung, ist ihm ein reddere Symbolum, ein dankbares Zurückgeben, ein gewissenhaftes Zurückkehren, Zurückkommen zur Kirche, vor welcher das von ihr Empfangene als Bekenntniß, als innerste lebendigste Ueberzeugung ausgesprochen wird: Symbolum, quod simul *accepistis*, et singuli hodie *reddidistis*, verba sunt, in quibus matris ecclesiae fides copia fundamentum stabile solidata firmatur. *Serm. 215.* Anselm v. Canterbury aber sagt mit Rücksicht auf seine Schrift, das Monologium betitelt: Quam ego saepe *retractans nihil potui invenire*, me in ea dixisse, quod non *catholicorum* Patrum scriptis cohaereat. *Monolog. praefat.* p. 4. Dieses Zu-

stehen, so wird es, sobald es bei diesem einseitigen und unwahren Standpunkte hartnäckig beharret, sowohl in Widerspruch mit der christlichen Wahrheit kommen, als dasjenige herbeiführen, was wir Spaltung nennen.

Diesen letzten Punkt hat aufs Klarste der Apostel Paulus im ersten Briefe an die Korinthier bezeichnet, nachdem in dieser Gemeinde Streitigkeiten darüber entstanden waren, ob und welcher menschlichen Person als einer Auctorität in Glaubenssachen vorzugsweise anzuhängen sei. Die lange, höchst merkwürdige Stelle lautet aber also: „Ich bitte euch, Brüder! im Namen unsers Herrn Jesu Christi, daß Alle — Eines bekennen, und keine Spaltungen unter euch seien; seid vielmehr in Gesinnungen und Grundsätzen vollkommen Eins. Denn ich habe in Betreff eurer erfahren, daß Uneinigkeiten unter euch stattfinden. Ich meine aber dieß: daß der Eine und der Andere unter euch sagt: ich halte es mit Paulus, ich mit Apollo, ich mit Kephas, ich mit Christo. Ist denn Christus getheilt? Ist Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf Pauli Namen getauft worden? .... Wenn aber Eifersucht und Partheigeist unter euch herrschen, seid ihr da nicht sinnlich und wandelt ihr nicht wie Sinnen-Menschen? Denn wenn der Eine sagt: Ich halte es mit Paulus; der Andere: Ich mit Apollo; seid ihr da nicht sinnliche Menschen? Wer ist denn Apollo? Wer ist Paulus? Diener sind sie, durch welche ihr zum Glauben gelangt seid. Und zwar so, wie es der Herr einem Jeden übertragen hat. Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen; Gott aber hat das Gedeihen gegeben. Also gilt weder der pflanzt, noch der begießt, sondern allein der, welcher das Gedeihen dazu gibt, — Gott. Der Pflanzer und der Begießer sind gleich: jeder aber wird nach seiner Arbeit auch seinen Lohn erhalten. Wir sind Mitarbeiter Gottes; ihr seid Gottes Acker, Gottes Gebäude. Ich habe zufolge der mir anvertrauten göttlichen Gnade, wie ein weiser Bauverständiger, den Grund gelegt; ein Anderer bauet darauf fort. Aber Jeder sehe wohl zu, wie er fortbaue. Denn einen andern Grund kann Niemand legen, als den, der schon gelegt ist, und dieser ist Jesus Christus. Wer nun auf diesem Grund fortbauet, ob Gold, ob Silber, kostbare Steine, oder Holz,

---

rückführen auf die übereinstimmige Ansicht der Väter ist bei Anselm die Objectivirung. Die Väter nimmt er meistens im weitern Sinne, indem er sich auf ihre Schriften im Allgemeinen beruft, und neben ihre scripta die *canonica* setzt, die das Bewußtsein der Kirche enthalten. Daß er dem Augustinus vor vielen andern den Vorzug gibt, thut der Sache keinen Eintrag.

Heu, Stroh, — an dessen Werk wird sich's zeigen; der Tag des Herrn wird es lehren; in der Feuerprobe wird es ans Licht kommen; die Feuerprobe wird entscheiden, wie eines Jeden Werk beschaffen ist. Hat das Werk Bestand, das Jemand darauf erbauet hat; so wird er seinen Lohn erhalten; geht aber sein Werk im Feuer auf, so ist sein Lohn dahin; er selbst wird wohl noch gerettet werden, doch nur wie durch das Feuer... Auf Menschen sei darum Niemand stolz; denn Alles ist für euch da; sei es Paulus, oder Apollo, oder Kephas, sei es Welt oder Leben, oder Tod, oder Gegenwart, oder Zukunft; Alles ist für euch da. Ihr aber seid Christi; Christus aber Gottes [1]).

Alles Subjective und Individuelle also muß einen Reinigungs- und Läuterungsproceß hindurch gehen, ins Objectiv-Göttliche, aus dem alles Wahre ist, sich zurückversetzen, wenn es Wahrheit haben und als Wahrheit bestehen soll. Was aus dem Subjectiven ist, gibt in der Dogmatik keine Wahrheit, und darum auch keine Erkenntniß. Das Menschliche ist hier bloße Meinung, und sehr oft Wahn. Was Wahrheit geben und Erkenntniß erzeugen soll, das muß aus dem göttlichen Princip sich erzeugt haben. Was daher aus diesem Princip nicht ist, was in andern Wissenschaften, wie in der Philosophie, erzeugt worden ist, das wird, so künstlich es auch den geoffenbarten Wahrheiten eingefügt werden mag, dennoch diesem gegenüber stets ein Fremdes, Heterogenes und darum Störendes und Widersprechendes sein. Das Lebendige wird nimmermehr mit dem Todten sich vereinigen lassen.

Indem aber die entwickelte Wahrheit, wie sie von dem Objectiv-Göttlichen als dem alleinigen Grunde des Wahren ausgegangen ist, so in dasselbe, nach ihrer Subjectivirung oder Individualisirung, wieder zurückkehrt, um dadurch ihre letzte und höchste Weihe zu empfangen, zeigt es sich, daß *Christus*, wie der *Grund-*, so auch der *Schlußstein des ganzen christlichen Lehrgebäudes ist* [2]).

Nach diesen Bestimmungen können wir jetzt um so eher auf das *Wesen des Dogma* eingehen.

Das Dogma.

§. 10.

Das Dogma ist eine aus der göttlichen Offenbarung abstammende und durch das Bewußtsein der allgemeinen Kirche bezeugte Glaubenswahrheit.

---

1) 1 Kor. 1, 10—13. 3, 3—15. 21. 22.
2) Ephes. 2, 10.

Nach dieser vorläufigen Erklärung gehen wir in das Einzelne ein. Die Worterklärung zuerst betreffend stammt Dogma (*δογμα*) ab von dem Verbum *δοκεῖν*, was active bedeutet: glauben, meinen, dafürhalten [1]); intransitive: scheinen, videri [2]), womit übrigens vielfach und meistens ausgedrückt wird putare, censere, arbitrari; impersonaliter: *δοκεῖ μοι*, videtur mihi, s. v. als: ich glaube, halte dafür, beschließe ꝛc. [3]). Der Grieche bediente sich sowohl aus feiner Urbanität als aus Mangel einer festen religiösen Ueberzeugung dieses Ausdruckes, auch wenn er das Bestimmteste und Gewisseste aussprechen wollte. Daher bedeutet denn auch das Wort Dogma in der heiligen Schrift so wie bei Profanscribenten: Satz, Glaubenssatz, Glaubenswahrheit, ferner Beschluß, Verordnung, Gesetz [4]), sowohl in politischer als in kirchlicher Beziehung; bei den Philosophen aber einen Lehrsatz [5]).

Wir können daher das Wort Dogma, wie es in der heiligen Schrift vorkommt, von der subjectiven und objectiven Seite ansehen; nach der ersten bezeichnet es eine innere Gewißheit, eine feste innige Ueberzeugung, eine bestimmte Geltung, die für das betreffende Individuum mit keiner Willkühr verbunden ist. Mit dieser innern Bestimmtheit und Gewißheit ist es schon im Uebergang begriffen zum Objectiven, dessen Kraft und Bedeutung sich in gegenwärtigem Falle dadurch geltend macht, daß das Wort Dogma, indem es ein Decret, ein kirchliches, auf Sittlichkeit Bezug habendes Gebot, einen conciliarischen

---

1) Matth. 3, 9. 6, 7. 26, 53. Marc. 6, 49. Luc. 8, 18. 12, 51. 13, 2. 4. 24, 37. Joh. 5, 39. 11, 13. 13, 29. 16, 2. Apostelg. 12, 9. 1 Kor. 7, 40. 10, 12. 2 Kor. 12, 19. Jac. 4, 5. Hebr. 10, 29. Bei Profanscrib. Aeschyl. Pers. V. 193. Plut. Vit. Arat. c. 2. Xenoph. Anab. II, 2, 14. Lucian Dial. Mort. XII, 16. Anacreon Od. 40, 15. Euripides Hippolit. V. 446. Vergl. Wahl, Clavis novi testament. philologica. ed. 2da Vol. I. sub *δοκέω*. p. 317. Bretschneider, Lexicon manuale graeco latinum in libros novi testamenti. Tom. I. p. 315.

2) Luc. 10, 36. 22, 24. Apostelg. 17, 18. 25, 28. Gal. 2, 6. 6, 3. 1 Kor. 3, 18. 8, 2. 12, 18. 11, 16. 14, 37. 2 Kor. 10, 9. Phil. 3, 4. Hebr. 12, 11. Jac. 1, 26. Profanscrib.: Plut. Apophth. Mor. II. Vit. Arat. c. 19. Xenophon, Anab. I. 9. 1. Eur. Hecub. V. 295. Xenoph. Hier. I, 17. Plat. Apol. Socrat.

3) Matth. 17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17. 48. 26, 66. Joh. 11, 56. Apostelg. 15, 28. Hebr. 12, 10. Profanscrib. Simplicius, ad Epict. Lucian Tim. und Dial. Mort. XV, 4. Thucydides 1, 84. Xenophon, Anab. I, 10.

4) Luc. 2, 1. Apostelg. 16, 4. 17, 7. Ephes. 2, 15. Kol. 2, 14. Herodian, 1, 2. 6. Polyb. 20, 4. 6. Xenophon, Anab. III, 3. 5.

5) Cicero, Acad. Quaest. IV, 9.... de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata; quoniam enim id haberent Academici decretum, (sentitis enim jam hoc me *δογμα* dicere).

Beschluß bezeichnet, eine allgemeine Bestimmung für Alle enthält, auf welche es sich bezieht. Dieselbe Ansicht über das Wort Dogma finden wir bei den Kirchenvätern, die jene Stellen der heiligen Schrift erklärten, in welchen es vorkommt [1]). Sie verstanden darunter je einen, d. h. diesen oder jenen Lehrsatz, diese oder jene Glaubenswahrheit unter und neben den andern Lehrsätzen und Glaubenswahrheiten der Kirche, oft aber auch die ganze christliche Lehre, das Eine große Dogma, die ganze christliche Wahrheit, wie sie durch die göttliche Offenbarung in der Kirche ist, durch deren Annahme und Befolgung man das ewige Heil erwerbe [2]).

Unter Dogmen verstand somit die Kirche Religionslehren überhaupt, besonders die theoretischen Lehrsätze des Christenthums, von welchen die praktischen Vorschriften des Evangeliums noch nicht getrennt waren. Denn ursprünglich war die Wissenschaft des Glaubens und die Wissenschaft des Handelns nur Eine Wissenschaft, wie sie denn auch wesentlich nie getrennt werden können und sollen, sondern eine Trennung nur Behufs der wissenschaftlichen Behandlung zulassen. Nach weiterer Bestimmung sind die Dogmen Glaubenslehren, die in der christlichen Kirche als allgemein geltend und an sich gewiß angenommen sind; die Geltung und Gewißheit, die an ihnen erkannt wird, ist keine bloß subjective, sondern eine schlechthin objective, absolute. Der allgemeine Charakter des Dogma ist daher: das absolut Gewisse, Zuverlässige; die Dogmen sind ewige und göttliche Wahrheiten, denn nur das Wahre ist das Gewisse. Die Dogmen ruhen auf keinem Wahrscheinen, sondern auf dem Wahrsein. Was sie wahr macht, ist nicht

---

1) Chrysostomus, homil. V. in epist. ad Ephes. Theophylakt, Commentar. in omnes Pauli epist. p. 518. ed. Londini an. 1636. u. s. w.

2) Theodoret, ad. Coloss. II, 14. p. 354. ed. Paris. 1641. Ignatius, ad Ephes. *σπουδαζετε βεβαιωθηναι ἐν τοις δογμασιν του κυριου.* Clemens von Alexandrien, Stromat. III, 2. *θεου γαρ ἐστι δογμα.* ibid. VI, 15. Origenes nennt Contra Celsum, lib. III., die Evangelisten und Apostel *διδασκαλους του δογματος.* Vergl. Periarchon lib. I. c. 7. n. 1. Nunc ergo videamus quae sint, de quibus disserere in consequentibus convenit secundum dogma nostrum, id est, secundum ecclesiae fidem; Chrysostomus, serm. VIII. Tom. V. ed. Paris. p. 133. homil. XXXIII. in I ad Corinth. p. 462. homil. XLVII. in Act. Apost. p. 873. (Dogma s. v. a. Religion.) Basilius d. Gr. Orat. VI. in hexaëm. Synesius, epist. V. ed. Paris. 1640. Cyrill von Alexandrien, lib. II. in Joh. c. 3. p. 168. ed. Paris. 1638 (mit dem bestimmten Begriff der innern Gewißheit). Cyrill von Jerusalem, Catech. illum. IV. p. 2. 3. ed. Paris. 1564. *Ὁ της θεοσεβειας τροπος ἐκ δυο τουτων συνεστηκε, δογματων εὐσεβων ἀκριβειας, και πραξεων ἀγαθων.*

eine empirische, historische, zeitliche Wahrheit, sondern die aus dem göttlichen Urbewußtsein stammende ewige Wahrheit. Daraus kann erkannt werden, was von jenen Theologen zu halten sei, die [1]), ferne davon, dem Dogma eine absolute Geltung zuzusprechen, dasselbe bloß für eine Meinung erklären, die in einer oder der andern Kirche herrsche. Dogmatik wäre also in diesem Sinne nur eine systematische und gelehrte Darstellung subjectiver Ansichten einzelner Männer und Parteien. Die Haltlosigkeit eines solchen Systems, in welchem überdieß kein wahrer Ernst sein kann, muß aber von selbst in die Augen springen.

Als Lehrbestimmung ist aber das Dogma nicht schon ursprünglich in der Kirche als ein formell absolut fertiger Begriff vorhanden gewesen, sondern es hat sich, wie wir oben gesehen haben, in der Kirche dazu entwickelt und gestaltet. Wir haben daher die Dogmen als die Ergebnisse der Operationen und Einheitsformationen des Geistes der Kirche, der in Einheit mit dem göttlichen ist, anzusehen, worin wir zugleich die höchste Sanction des Dogma erkennen. Mit Rücksicht auf diese Entwicklung wurde daher schon in der alten Kirche zwischen Verkündigung und Lehrsatz, *κηρυγμα* und *δογμα*, unterschieden [2]).

---

1) Wie Bretschneider, Schott und viele andere in der protestantischen Kirche.

2) Basilius d. Gr. unterscheidet in seiner Schrift über den hl. Geist c. 27. t. II. p. 212. Paris. 1618. auf die bemerkte Weise, indem er sagt: *ἀλλο γαρ δογμα, και ἀλλο κηρυγμα· τα μεν γαρ δογματα σιωπαται, τα δε κηρυγματα δεμοσιευεται.* (Etwas Anderes ist das Dogma, etwas Anderes die Verkündigung — Predigt. Denn die Dogmen werden verschwiegen, die Verkündigung aber geschieht öffentlich.) Unter der Verkündigung, *κηρυγμα*, verstand Basilius nichts Anderes, als die einfache Glaubenslehre, die in der christlichen Religion das Allgemeine, Bleibende und Ewige, so wie die Grundlage jeder höheren christlichen Speculation ist, welche Glaubenslehre zu ihrem Inhalt die Verkündigung Christi und der Apostel hat. Nicht so gewiß aber wäre es (wenn es sich nicht schon aus dem Gegensatz ergeben müßte) was er unter *δογμα* gedacht habe, wenn nicht Eulogius von Alexandrien bei Photius, Bibliothec. Cod. CCXXX. p. 833. eine genaue Erklärung gegeben hätte. Nach ihm gab es eine zweifache Lehre, eine exoterische, mehr auf das Praktische gehende, und eine esoterische, die als lebendig fortgehendes Wort eine tiefere wissenschaftliche Behandlung erfuhr, und für solche, denen das Verständniß wissenschaftlich nicht eröffnet werden konnte, mit einer gewissen Dunkelheit umgeben war. Die letztere war in jenen Dogmen enthalten. Es darf jedoch hier nicht eine solche Lehre verstanden werden, die ihrem Inhalte nach höher und nur das Eigenthum einiger Wenigen gewesen wäre. Solcher Egoismus ist der Kirche fremd, und Christus befiehlt seinen Jüngern, was er ihnen geheim sage, öffentlich von den Dächern zu predigen. Die Worte des Eulogius bei Photius aber lauten: *ἐν τουτῳ τῳ λογῳ* (nämlich in oration. II, die die Aufschrift: „*λογος δογματικος*“ hat) *φησιν, ως των ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ παραδιδομενων ὑπο των ὑπηρετων του λογου διδαγματων, τα*

Das Dogma kann somit von einer zweifachen Seite angesehen werden, einmal so, wie das in ihm wohnende Bewußtsein unmittelbares Bewußtsein vom Inhalte der göttlichen Offenbarung ist; dann aber auch so, wie dieses anfänglich unmittelbare Bewußtsein durch die weitere Selbstbestimmung des kirchlichen Geistes zu einem vermittelten geworden ist. Was im Urbewußtsein der Kirche, in der Tradition, die Schrift mit eingerechnet, gegeben war, das verhält sich zum Dogma, d. h. zum vermittelten Dogma, wie die Prämisse zum Schluß. Der Offenbarungsinhalt ist in diesem Gegebensein die Prämisse, das Dogma aber der Schluß, der sich aus der Prämisse bildet, aber nur bildet durch die Thätigkeit der Kirche selbst, in der allein alle Wahrheit, und der allein alle Wahrheit gegenwärtig ist.

Die Dogmen selbst sind von den Theologen schon vielfach unterschieden worden; so wenig wir im Ganzen auf die gemachten Unterscheidungen halten, so nothwendig erscheint es uns doch, auf sie etwas näher einzugehen, um auch dem Geschichtlichen von unserer Seite zu genügen. Aus welchem Handbuche die Unterscheidungen zur Anführung und Beurtheilung genommen werden, ist gleichgiltig; die Hauptsache ist nur die, daß sie sehr häufig gemacht wurden und daher vielfach vorkommen [1]).

1) Unstatthaft ist zuerst die Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Dogmen — **dogmata pura et mixta.** Unter den ersten begriff man solche Lehrsätze, die rein in der Offenbarung enthalten sind; unter den andern solche, die zugleich auch in der menschlichen Vernunft sich gegeben finden, also Wahrheiten enthalten, die wir auch bei Philosophen finden. Allein diese Uebereinstimmung wird stets nur eine zufällige sein, oder eine bloß scheinbare, da z. B. das Gottesbewußtsein des Christen von dem des Nichtchristen ein schlechthin verschiedenes ist; oder die Uebereinmen ἐστι δογματα, τα δε κηρυγματα· και ἡ διαφορα· τα μεν δογματα μετ᾽ ἐπικρυψεως και σοφιας ἀπαγγελλεται, και την ἀσαφειαν πολλακις ἐξεπιτηδες περιβαλλεται, ὡς ἀν μη βεβηλοις εἰεν τα ἁγια ἐκθετα, και οἱ μαργαριται τοις χοιροις προκειμενοι· τα δε κηρυγματα χωρις τινος ἐπικρυψεως ἀπαγγελλεται, και μαλιστα ὁσα εἰς λογον ἐντολων και θειου φοβου συντηρησιν ἀναφερεται· εἰναι δε και των δογματων ἐτι τινα μυστικώτερα, ἁ παντελως (ὡς το ἐπος φαναι) σεσιγηται· ἐκεινοις δε μονοις παραδεδοται, οἱ δια λογου ζωντος ἐχουσι πνευματικην σοφιαν πιστοις ταυτα παρατιθεναι.

1) Wir halten uns hier an: *Engelberti Klüpfel* Institutiones theologiae dogmaticae. Viennae 1807. Part. I. von §. 93 — 101, von S. 156 — 172; die hier gemachten Distinctionen sind auch schon von Andern als von mir besprochen worden, insbesondere mit vieler Umsicht von Prof. v. Drey in seinen Vorlesungen über Dogmatik.

stimmung kann endlich sein eine solche, die durch Folgerung aus dem Christenthum entstanden ist. Nach Christus konnte sich keine Philosophie des Einflusses der christlichen Lehre mehr erwehren. Es ist aber nicht abzusehen, wie jener Zufälligkeit und jenes bloßen Scheines, oder dieser Abstraction aus der christlichen Lehre wegen das reine Dogma von einem gemischten soll unterschieden und diese Unterscheidung in die Dogmatik aufgenommen werden. Endlich stellen sich so die reinen Dogmen als solche dar, die der menschlichen Vernunft ewig unzugänglich sind [1]).

2) Eine zweite Unterscheidung ist die zwischen einfachen, verständlichen Dogmen, und dunkeln, geheimnißvollen, Mysterien. Unter den erstern versteht man jene Lehrsätze des Christenthums, bei welchen, da sie einmal geoffenbaret sind, nicht nur die Bedeutung des Subjects und des Prädicats, sondern auch der Zusammenhang zwischen beiden erkannt wird. Geheimnißvolle Dogmen aber, Mysterien, sind jene Lehrsätze, bei welchen wohl die Bedeutung des Subjects und des Prädicats, nicht aber ihr Zusammenhang durch die Vernunft geschaut werden kann [2]). Gehen wir bei Beurtheilung dieser Unterscheidung auf die heilige Schrift und auf die älteren kirchlichen Exegeten zurück, so finden wir sie in ihnen wenigstens nicht gegründet. Denn in diesen wird unter Mysterium das verstanden, was dem menschlichen Geiste unbekannt war, und was man nur aus göttlicher

---

1) So viel Gerechtigkeit auch Thomas v. Aquin der Philosophie widerfahren läßt, so sagt er dennoch: **Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionen demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt *secundum genus* ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.** *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 1. Cfr. *Contra Gentiles.* lib 1. c. 3. 4. 5. 6. 7. 8.

2) ***Klüpfel:*** loc. cit. §. 95. **Ex dogmatibus divinitus traditis alia sunt, quae post revelationem ita nobis innotesunt, ut non solum probe perceptas habeamus notiones subjecti, et praedicati, sed etiam nexum cognoscamus, quo praedicatum subjecto cohaeret. Contra vero dantur alia, quae etiam facta revelatione ita sunt humanae intelligentiae impervia, ut, quamquam, quid sibi subjectum et praedicatum velint, intelligamus, quo tamen modo praedicatum subjecto conveniat, nulla ratione assequi possimus. Ac istius quidem generis propositiones appellantur mysteria revelata seu theologica.**

Offenbarung wissen konnte [1]). Im Allgemeinen ist dieß das große Mysterium des Reiches Gottes, wie wir es in den Evangelien und Briefen finden, und unter welches alle andern subsumirt werden müssen: daß ohne Wissen und Ahnen der Völker Jesus als Prophet, König und hoher Priester in der Welt erschienen ist. Die Juden erwarteten ihn nicht in dieser Gestalt, die Heiden erkannten ihre eigenen Seufzer nicht. — Gehen wir vom Allgemeinen zum Besondern über, so finden wir, daß als ein Mysterium in der heiligen Schrift und in den Vätern angesehen wurde, a) die Menschwerdung, Incarnation Christi [2]). b) Die geistige Verbindung Christi mit seiner Kirche [3]). c) Die Lehre Christi [4]). d) Die Sacramente [5]).

Jene Unterscheidung der Dogmen also kann weder aus der heiligen Schrift noch aus den Kirchenvätern gerechtfertigt werden [6]). Von einer Erkenntniß des Subjects und des Prädicats, wobei aber die Erkenntniß des Zusammenhanges zwischen den beiden erstern fehlt, ist in der heiligen Schrift und bei den Vätern überall keine Rede. Auch haben die letztern

---

1) So bei Matth. 13, 11. und Marc. 4. 11. Luc. 8, 10. Zu den Jüngern sagt Christus: Euch ist es verliehen, die Geheimnisse des Himmelreichs zu wissen, jenen aber ist es nicht verliehen. Das Gleichniß vom Säemann bei allen drei Evangelisten: *μυστήρια της βασιλειας των ουρανων*, — *μυστήριον της βασιλειας του θεου*.

2) 1 Thim. 3, 16. Vgl. ***Petr. Chrysologi*** serm. 50. zu dieser Stelle; ferner ***Isidori Pelus.*** epist. lib. II. p. 214, 215. ed. Paris. 1638. ***Theophylact.*** comment. in Pauli epist. p. 769. ed. Londin. 1636. Ferner Coloss. I, 26. Hier heißt das Erlösungswerk und die ganze Erscheinung Christi *το μυστήριον το ἀποκεκρυμμενον*. Vgl. ***Theodoret.*** p. 350. ***Dionys. Areopag.*** Hierarch. coelest. sect. IV. c. 4. p. 49. ed. Paris. 1644. ***Cyrill. Alexandr.*** adv. Nestor. lib. III. p. 94. ed. Paris. 1638.

3) Ephes. V. 32. Vgl. die Erklärung dieser Stelle bei ***Theodoret.*** p. 316. ***Theophylact.*** p. 560. ***Gregor Nyssen. homil.*** IV. in Canticum. t. I. p. 522 ed. Paris. 1638.

4) Coloss. IV. 3. Vergl. die Erklärung bei Theodoret als das *κηρυγμα*. I. Cor. II. 7. Vergl. ***Theophylact.*** p. 179. Ebenso wie Theodoret, ***Gregor. Nyss.*** in vita Thaumaturgi, tom. III. p. 567. ***Cyrill. Alexandr.*** lib. XVI. de adoratione. p. 583. Proclus. Constantinopol. in epist. de fide.

5) Und zwar zuerst im Allgemeinen. ***Joann. Damascen.*** lib. III. orthodox. fidei, c. 14. p. 314. ed. Basil. 1548. Besonders Taufe und Abendmahl. Und zwar mit einander bei ***Chrysostom.*** in Joann. 19, 34. in der 85. Homilie in Joann. p. 915. vgl. homil. CXVIII. tom. V. homil. CXXXIV. und Theophylact. in cap. XIX. Joannis p. 828. Getrennt von einander und zwar die Taufe: ***Gregor Naz.*** orat. XXXIX, p. 632. Das Abendmahl: ***Gregor Naz.*** orat. XLIV, p. 713. ***Athanas.*** in Synopsi scripturae. tom. II. p. 124. ed. Paris. 1627. Concil. Laodic. Can. VII.

6) Chrysostomus hält das Mysterion für etwas Unaussprechliches — *ἀπορρητον*. homil. VII. in I. ad. Cor. für etwas, was man nicht weiß, was aber unsere höchste Bewunderung in Anspruch nimmt; hom. XIX. in epist. ad Roman. Theodoret sieht es an als etwas, was nur den Schauenden bekannt ist. In cap. XI. ad Roman. Vgl. in cap. XV. epist. I. ad Corinth.

keinen Gebrauch von einer solchen Unterscheidung gemacht. Denn jene von ihnen, die es unternahmen, die Dogmen speculativ zu begründen, haben unter diesen bei ihren Constructionen und Deductionen keinen solchen Unterschied gemacht, was nothwendig hätte geschehen müssen, wenn sie eine solche Ansicht von den heil. Lehrsätzen gehabt hätten. Unbegreifliches gibt es mehr oder weniger überall, nicht nur in der übersinnlichen, sondern auch in der sinnlichen Welt. In der Natur sind noch viele Mysterien, die es aber nicht an sich, sondern nur für das erkennende Subject sind. Auch im Gebiete jener Religion, die man für die natürliche und philosophische im Gegensatze zur geoffenbarten hält, gibt es noch genug Geheimnisse, die bis auf diese Stunde noch nicht enthüllt sind, sonst könnte auch nicht so viel Streit über sie unter den Menschen sein. Dieses Unvermögen aber, das Ewige zu erkennen, ist kein absolutes, sondern ein temporäres. Und dieses kann vermindert und aufgehoben werden. Die Religion ist in ihrer geistigen Auffassung bedingt durch den Grad der Kultur des Individuums und des Geschlechtes. Was dem Ungebildeten dunkel ist, kann dem Gebildeten klar sein. Das Geschlecht, das das Christenthum in sich aufnimmt, wenn es noch tief in Rohheit versunken ist, kann Manches nicht begreifen, was es leicht versteht, wenn es eine höhere Stufe der Bildung erschwungen hat. So finden wir es auch geschichtlich. Daß aber dadurch jene Unterscheidung sich nicht begründen lasse, ist deutlich.

3) Ganz in der Natur der Sache gegründet ist aber die Unterscheidung zwischen bereits entwickelten und noch nicht völlig entwickelten Dogmen — **dogmata explicita et implicita.** Da die göttliche Offenbarung an den Menschen geschieht, so muß sie auch für den Menschen geschehen, d. h. sie muß den jedesmaligen Bedürfnissen des in seiner Entwicklung begriffenen Geistes zu Hülfe kommen, und somit sich anpassen an die verschiedenen Stufen der geistigen Bildung. Denn Offenbarung ist Erziehung des Menschengeschlechts. Was daher der Menschheit in ihrem religiös noch ungebildeten Zustande geoffenbaret wird, muß klar und bestimmt sein, und um nicht dem Zweifel Platz zu machen, mit einer gewissen logischen Schärfe gegeben werden. Ist aber das Geschlecht durch diese Offenbarung in seiner religiös-geistigen Bildung fortgeschritten, und ist es für das empfänglich geworden, was zur Weiterbildung und Vollendung beiträgt; so kann das in der Offenbarung mit Klarheit hervortreten, was bisher dunkel und unklar und nur gleichsam angedeutet war, und was sie selbst jetzt erst erklärt und vervollständiget. Stellen beiderlei Art finden wir genug in der heiligen Schrift, und somit wäre diese selbst ein sprechendes Zeugniß

für die Wahrheit unserer Ansicht. Ein anderes Zeugniß ist die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs. Es war anfangs mehr ein lebendiges Gefühl, ein fester zuversichtlicher Glaube, als eine klare Auffassung der Lehre Christi. Wie eine hohe und große Idee, wenn sie den Menschen plötzlich dahinreißt, zuerst bewußtlos thätig im Geiste ist, aber dann immer mehr zum bewußten klaren Gedanken sich entfaltet; so war es auch mit der christlichen Lehre der Fall. Der Glaube an sie, die Ueberzeugung von derselben ruhete anfänglich mehr auf dunkelm Drange und auf dem Gefühle. Erst später kam die Reflexion hinzu, und jetzt erst begann die Entwicklung des Lehrbegriffs. Die Klarheit der Dogmen ist mit der wissenschaftlichen Bildung der Menschheit in einen engen Zusammenhang gesetzt. Wenn der Geist einmal die Principien der christlichen Lehre erkennt, das Ganze überblickt, den Mittelpunkt desselben gefunden hat, dann ist es ihm möglich, durch Reflexion und Abstraction das aufzuhellen, was ihm bisher dunkel war. Die Offenbarung schreitet also als Erziehung immer weiter und das christliche Bewußtsein der Menschheit wird eben deßhalb immer bestimmter und vollständiger. Wird dieses fortschreitende Bewußtsein in der Theologie wissenschaftlich dargestellt, und dabei auf alle Umstände Rücksicht genommen, die zur Entwicklung beitrugen, so wie auf die mannigfaltigen Formen, in denen es sich aussprach; so entsteht die Dogmengeschichte. Der christliche Geist zeugt sich selbst fort und verliert auch bei der größten Menge der Formen seine Einheit nicht. Nichts geht bei dieser Entwicklung verloren, ein Produkt reihet sich an's andere an und ist Vorstufe zu demselben. Doch von der Entwicklung der Wahrheit haben wir oben schon gehandelt.

4) Eine fernere Unterscheidung ist die zwischen solchen Dogmen, die zum Handeln und zur Seligkeit zu wissen nothwendig sind, und solchen, deren man hiezu auch entbehren kann. **Non omnia dogmata aeque sunt scitu necesseria** [1]). Die erstern sind für jene Theologen, die diese Unterscheidung geltend zu machen suchten, die eigentlichen Glaubensartikel, **articuli fidei**. Diese Unterscheidung ist aber theoretisch unrichtig, und praktisch gefährlich. Was für ihre Annahme gewöhnlich vorgebracht wird, ist der Umstand, daß es den meisten Menschen unmöglich fällt, eine vollständige Kenntniß aller Dogmen sich zu erwerben. Es liegt dieser Behauptung allerdings eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Wie wir die Menschen in der Erfahrung finden, so sind theils Mangel an Bildung, theils die Geschäfte des Lebens, theils allzu große Sorge für

---

1) Klüpfel a. a. O. §. 99.

das Zeitliche, wobei das Interesse für das Ewige mehr oder weniger zurücktritt, die Ursachen, warum sie eine allseitige und tiefe Erkenntniß des christlichen Lehrsystems sich nicht erwerben. Ob aber diese Erfahrung an sich schon berechtige, aus der Summe der Dogmen solche auszuscheiden, die man zur Seligkeit nicht zu wissen brauche, ist eine Frage, die nicht bejaht werden kann. Denn einmal findet sich jene Unterscheidung weder in der heiligen Schrift noch in der Tradition begründet; dann aber kann nicht mit Bestimmtheit ausgemittelt werden, welche Dogmen man wissen müsse und welche nicht, und eben so wenig kann mit Sicherheit angegeben werden, wie weit jedes Individuum in die Lehre des Christenthums eingeführt werden könne, und wie weit nicht. Die christlichen Dogmen bilden ein Ganzes und erklären sich darum selbst gegenseitig. Das Hohe wird oft vom Minderscheinenden aufgehellt. Was man also einzeln hinwegnimmt, gibt dem Ganzen Eintrag. Und da sie alle in diesem Ganzen zum Heile führen, so ist wohl keines zu finden, das mit hinlänglichem Grunde weggelassen werden könnte. Christus fordert im Gegentheil mit den Aposteln auf, unsere Einsicht in seine Religion zu vervollkommnen, und es ist mit dieser Aufforderung wohl keine bestimmte Grenze zu vereinbaren.

Wie aber diese Unterscheidung theoretisch unrichtig ist, so ist sie auch praktisch gefährlich. Während sie den zur Seligkeit nothwendigen Dogmen eine bestimmte Grenze setzt, kann sie Gleichgültigkeit gegen die andern in jenen erregen, die Indolenz oder Interesselosigkeit von einer tiefern Forschung ohnehin schon abhält, welche Gleichgültigkeit am Ende Geringschätzung erzeugen kann, die zuletzt sich bei Manchen noch weiter erstreckt, als man anfangs glaubte. Auch wird das sittliche Leben schon dadurch gestört, daß der Geist seine Motive zum Handeln nicht aus einer allseitig begründeten Erkenntniß schöpft, so weit diese auch in Sachen des Glaubens möglich ist. Die Wahrheit hat ihre Schranken nur in Gott; der Mensch aber die Bestimmung, sie bis zu ihrem Urquell zu verfolgen. Grenzen sind nur dem Irrthum zu wünschen.

5) Zu vielen Streitigkeiten führte die Unterscheidung zwischen Fundamentalartikeln und Nichtfundamentalartikeln, **Articuli fundamentales et non fundamentales.** Diese Unterscheidung wurde von Protestanten aufgestellt, die damit umgingen, die bei ihnen entstandenen Secten mit und unter sich und sofort mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Klüpfel führt loc. cit. §. 101 mehrere Beispiele aus Faustus Socinus, Schlichting, Episcopius, Joh. Locke, Jurieu,

Heidegger, Pfaff u. A. an [1]). Diese Absicht wurde aber nicht nur nicht erreicht, sondern vielmehr ein neuer Streit darüber unter den Protestanten selbst angefacht. Von einigen wurde bei Bestimmung derselben das Wesen des Christenthums so allgemein gefaßt, daß es beinahe jedem frei gegeben war, zu glauben, was er wollte; von Andern nur der für einen solchen Satz angesehen, der sich aus der heiligen Schrift, und wieder von Andern bloß der, welcher in der Vernunft sich nachweisen lasse. In letzter Beziehung hätte sich als Fundamentalartikel allein der Satz, der sich für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele ausspricht, behaupten können. Alles Uebrige galt für Accommodation Christi und der Apostel. Endlich hielt man für einen Fundamentalartikel denjenigen Satz, über welchen alle Parteien einig wären, und zwar wurden hieher gerechnet Valentinianer, Marcioniten, Arianer, Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten, Manichäer u. A. [2]). Schleiermacher mag diese Allzuversöhnlichen im Auge gehabt haben, wenn er sagt, daß man bei einer skeptischen Revision aller bisherigen Ketzereien Alles mit dem Wesen des Christenthums verträglich darzustellen gesucht habe [3]). In der christlichen Theologie kann sich eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Dogmen nicht geltend machen, weil diese in der göttlichen Offenbarung ihre Quelle haben, in der letztern aber etwas Unwesentliches nicht gefunden wird.

Etwas Anderes ist es, wenn in der Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung berücksichtigt wird. Um die Lehrsätze unter einander logisch und organisch zu verbinden, müssen gewisse von ihnen vorangestellt und andere ihnen untergeordnet oder auch aus ihnen abgeleitet werden. Man kann solche Sätze nun Obersätze oder auch Fundamentalsätze nennen. Man verbindet aber dann einen ganz andern Sinn damit, und was den Rang in Beziehung auf den Glauben betrifft, so wird ihnen vor den andern keiner zugestanden.

6) Eine weitere hieher gehörige Unterscheidung ist die zwischen Dogmen und bloßen theologischen Lehrsätzen, **dogmata et sententiæ theologicæ sive theologumena.** Als im Mittelalter es die Scholastiker

---

1) *Morus:* Articuli fundamentales sunt illi, sine quibus religio christ. in literis s. obvia ne locum quidem habet, sive quibus demtis non esset ipsa religio; non fundamentales sunt ii, qui religionis *οὐσιαν* non ingrediuntur.

2) *Semmler:* instit. theol. l. I. c. 2. s. 79. p. 222. *Joh. Clericus:* dissert. de eligenda inter christianos dissidentes sententia.

3) Siehe dessen Gesch. d. christl. Kirche S. 23. 24.

unternahmen, die Theologie auch im Gebiete der Philosophie zu begründen, nannten sie ihre aus den Dogmen abgeleiteten Sätze theologische Conclusionen und Sentenzen. Diese Benennung ist in der Theologie auch stets üblich geblieben für alle jene Begriffe und Lehrsätze, die den Dogmen nebenhergehen, und die nicht gerade nothwendig in der heil. Schrift und in der Tradition sich nachweisen lassen mußten. Es ist somit bei den Scholastikern zu unterscheiden, ob sie in der Sentenz das Dogma mitsetzen oder nicht; wenn nicht, so sind die Sentenzen subjective Ansichten der Lehrer, durch die sie das Christenthum allseitig darstellen oder vertheidigen wollten, die deßhalb von jeher mehr oder weniger Ansehen in der Kirche erlangten. Es ist daher ein Irrthum, das, was in verschiedenen Zeiten von verschiedenen Lehrern in der Kirche behauptet worden ist, der Kirche selbst zuzuschreiben, ein Irrthum, in den schon Viele, und besonders die Polemiker gefallen sind. Nur sind solche Sentenzen in der Dogmatik von keinem eigentlichen Nutzen; eben so wenig sind es die sogenannten Theologumena: denn was in die Eine große Wahrheit des Christenthums nicht als integrirendes, nothwendiges Moment aufgenommen werden kann und muß, ist ohne Bedeutung.

7) Die letzte und wohl die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen theoretischen und praktischen Dogmen. Denn aus ihr ist die Trennung der Einen Theologie in zwei verschiedene Disciplinen, Dogmatik und Moral, hervorgegangen. Der Zweck der Erscheinung Jesu ist Erlösung und Heiligung des Menschen. Das Leben, das er durch seinen Geist erzeugen will, besteht nicht bloß in reinen Religionserkenntnissen, es besteht vielmehr in einem heiligen Wandel. Dieser aber ist abhängig gemacht von der mitgetheilten Lehre, die, wie das Licht, nicht nur erleuchtet, sondern auch Leben erweckt. Das Christenthum hat demnach zwei Seiten, eine theoretische und eine praktische. Nach jener erscheint uns Gott und sein Reich mit seinen Anstalten, Führungen, Belehrungen und Einladungen zu einem unvergänglichen Leben, von der reinen Objectivität, abgesehen davon, ob und wie die göttliche Offenbarung von den Menschen aufgenommen werde, ob und wie sich diese den Einflüssen und der Kraft des Christenthums hingeben. In praktischer Beziehung aber handelt es sich darum, wie der Mensch die göttlichen Lehren und Anstalten ergreife, um durch Christus Erlösung und ewiges Leben zu erlangen. Beide Disciplinen, die Dogmatik und die Moral, hängen somit aufs engste mit einander zusammen, machen eigentlich nur Ein Ganzes aus. Werden sie getrennt, so geschieht es nur behufs der Wissenschaft, und auch immerhin nur schwer,

da die Lehren von Gott, der Schöpfung, der Sünde, der Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung u. s. w. immer dieselben sind. Das wahre Verhältniß zwischen beiden Wissenschaften ist aber dieses, daß die Moral auf die Dogmatik, als ihre höhere, allein wahre und gewisse Grundlage, baut. Sie ist wesentlich nur eine Anwendung des theoretischen Christenthums auf das Leben.

Ganz anders gestaltete sich das Verhältniß der beiden Disciplinen zu einander in der Periode der Kant'schen Philosophie. Da nach dem Stifter derselben die reine Vernunft nicht einmal das Dasein Gottes beweisen kann; so mußten nothwendig, da ohnehin das Christenthum bei allen philosophischen Forschungen ignorirt wurde, alle Hoffnungen verschwinden, ein Lehrgebäude der Religion theoretisch aufzubauen. Nur die praktische Vernunft nöthigte den Menschen, das Dasein eines Gottes anzunehmen. Folglich ging auch von dieser Seite allein das wahre religiöse Wissen aus. Diese Ansicht, oder vielmehr diese verkehrte Richtung ging auch in die christliche Theologie über. Moral allein galt für die wahre Wissenschaft der Religion oder für Religionslehre. Die Dogmatik war also für die Moral gleichsam aufgehoben, da alle Beziehung und Berufung auf sie in dieser aufgehört hatte. Die Sittenlehre befand sich nun nicht eigentlich mehr auf christlichem, sondern philosophischem Boden. Und was man auch aus der heiligen Schrift noch anführte, war nicht zur Gründung der neuen Wissenschaft, sondern nur zur äußern Zierde derselben hergeholt. Das Evangelium Jesu Christi sollte verdrängt werden durch das Evangelium der sogenannten praktischen Vernunft. Man legte den Worten Jesu Kant'sche Begriffe unter, setzte die christliche Religion zum Religionssystem eines einzelnen Philosophen herab, und bestimmte ihren Inhalt nach dieser, so daß man sogar dahin kam, in Allem die Wahrheit der Religion Jesu aus ihrer Uebereinstimmung mit der Kant'schen Lehre zu deduciren. Und dieß war nicht einmal genug: denn als Kant in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, noch einzelne christliche Ideen, in welchen er tiefen philosophischen Gehalt aufgefunden, auf sein eigenes Gebiet herüberzog und als Wahrheit behandelte, fand er an den prot. Theologen die erbittertsten Gegner [1]).

---

1) Herder gibt in seiner Schrift von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen dem Kant'schen Buche den Titel: Satansdogmatik, weil nämlich Kant ein radicales Böse und ein böses Princip daselbst annahm. I. Stück S. 1 ff.

Durch die bisherige Beurtheilung der Unterscheidungen, die zwischen den Dogmen gemacht worden sind, muß das Wesen der letztern selbst nur um so klarer erkannt werden, und es bedarf jetzt nur noch, den gegebenen Bestimmungen einige andere zur Vervollständigung des Bisherigen hinzuzufügen.

Das Dogma ist ein aus der kirchlichen Entwicklung und Bestimmung hervorgegangener Lehrsatz, der durch seine göttliche Grundlage so wie durch seinen göttlichen Inhalt die Bedeutung, Kraft und Geltung einer absoluten objectiven Wahrheit für das Bewußtsein von Allen für Alle enthält. Der Gedanke ist hier Eins mit seinem Objecte, Glaube und Wissen sind in einander übergegangen, im Bewußtsein concret geworden; das Selbstbewußtsein erkennt sich im Offenbarungsbewußtsein, beide sind in Absicht auf den erkennenden Inhalt, oder in Absicht auf die Erkenntniß des Inhaltes, Eins in der Idee, welche als die gottgewirkte auch die höhere ist und weit über den endlichen Begriffen steht. So ist das Dogma nichts Starres, Unlebendiges; in ihm wohnt vielmehr das höchste geistige Leben, in welchem das Endliche mit dem Unendlichen sich vermittelt. Die geistige Lebendigkeit, verbunden mit dem Charakter des Unendlichen, ruhet aber im Wesen der christlichen Wahrheit, in welcher das göttliche Leben ursprünglich gesetzt ist. Mit der Wahrheit und Unendlichkeit ist zugleich die Ewigkeit gegeben. Aus allem diesem zumal kommt die unerschöpfliche Fülle der Bedeutung im Dogma, worin dem Geist eine Unendlichkeit des Gedankens, des Lebens und der Beziehungen aufgeschlossen ist.

Den Inhalt der Dogmen bilden die durch Offenbarung bedingten Lehrbestimmungen theils über das Wesen und das Wirken Gottes, theils über die Welt, sofern diese Ursprung und Ziel in Gott hat. Diese letztere Bestimmung ist nothwendig, denn nicht Alles, was das Welt- und Selbstbewußtsein in sich einschließt, ist dogmatisch, sondern dogmatisch ist nur, was in Beziehung zu Gott als zu demjenigen gesetzt ist, in was die Welt ihren Ursprung wie ihre Bestimmung hat. Das christliche Moment am Dogma aber fließt im Besondern aus der Welterlösung durch Christus.

Aus dem objectiven Charakter der Dogmen geht hervor, daß sie

1. nicht subjective Auffassungen christlich frommer Gemüthszustände [1]), also nicht Fixirungen gewisser Bestimmtheiten des frommen

---

1) Schleiermacher sieht die christlichen Glaubenssätze als Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände an. Er gibt sie allerdings nicht als subjective Auffassungen an; aber es ist bekannt, wie sie bei ihm und bei seiner Schule doch

Gefühls, wie etwa des Gefühles der absoluten Abhängigkeit von Gott; 2. nicht gewisse ästhetische Ideen, die sich aber auf gewisse religiöse Gefühle und Zustände beziehen, als auf Begeisterung, Andacht und Ergebung; und eben so wenig 3. Beschreibungen moralischer Ideen, als der Idee der innern Wiedergeburt und des höhern Lebens des geistig Wiedergebornen sein können. Zuerst sind nicht einmal alle Glaubenssätze Auffassungen von frommen Gemüthszuständen, wenn man nicht etwa die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften zum bloßen Complementum der Lehre vom Menschen machen will, was nur in einer Dogmatik geschehen kann, die schlechthin auf's Subjective gebaut ist und der göttlichen Grundlage entbehrt. Dann aber sind jene Auffassungen frommer Gemüthszustände, wie sie in der Regel uns vorgeführt werden, nur die Modificationen des verschieden bewegten religiösen Bewußtseins, oder mehr noch des so oder anders modificirten religiösen Gefühls, wobei eben für die Subjectivität ein unendlicher Spielraum eröffnet wird. Denn wenn auch behauptet wird, jene frommen Gemüthserregungen werden in der Form des Gedankens festgehalten; so bleibt es doch meistens nur bei der Behauptung, denn das Gefühl, ins Unendliche modificirbar und modificirt, bleibt das Maaßgebende im Ganzen. Das Gefühl ist das Erste und Ursprüngliche; das Erkennen aber ist, wie das Handeln, das Zweite, das Abgeleitete. Die Dogmatik kann daher hier nur die Beschreibung des religiösen Gefühles sein, so wie die Dogmen nur die Darstellungen desselben Gefühls nach seinen einzelnen Momenten sind. Es kommt nun nur noch darauf an, was für den wirklichen Inhalt des religiösen Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins angesehen wird. Die Einen setzen das charakteristische Kennzeichen aller ächten Religion und alles wahren Glaubens in gewisse ästhetische Ideen, die sich aber auf religiöse Gefühle beziehen, als auf das Gefühl der Begeisterung, der Ergebung und der Andacht [1]). Diese Gefühle nehmen sie als Maaßstäbe an, an welchen sie die verschiedenen Dogmen des Christenthums prüfen: finden sie dieselben an dem einen oder dem andern nicht, so halten sie sich schon für berechtiget, kein Gewicht auf dasselbe zu legen. Nach Andern ergibt sich das kirchliche Dogma aus der Fixirung eines gewissen religiösen Zustandes, einer gewissen

---

nur solche sind. Vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube. Thl. I. S. 108 ff. 2. Aufl.

1) Vgl. De Wette: Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Thl. I. S. 18, 2. Aufl.

Bestimmtheit des frommen Gefühles, und zwar im Allgemeinen des Gefühls der absoluten Abhängigkeit von Gott [1]). Denn wenn auch das eigenthümliche Wesen des Christenthums, wodurch es sich von jeder andern Glaubensweise unterscheidet, darin gefunden wird, daß Alles in demselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung [2]), und wenn ferner in der Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind [3]), von einer Entwicklung des Bewußtseins der Sünde [4]) und der Gnade [5]) die Rede ist, und diese Entwicklung wirklich vorgenommen wird; so sind doch diese Eigenthümlichkeiten des christlichen Bewußtseins wieder gar sehr modificirt durch die erste Eigenthümlichkeit, durch die Eigenthümlichkeit des subjectiven frommen Gefühles, welche als der rothe Faden durch Alles hindurchgeht, und sehr oft und sogar in der Regel ganz anders bestimmt, als es durch die wirkliche Offenbarung und den Geist des Christenthums bestimmt ist. Daraus kann man erkennen, daß es nicht gerade das Wort, das christlich lautet, sondern allein der Grundgedanke ist, auf den Alles ankommt. Wenn daher wieder Andere, aber mit fester Anknüpfung an die letzten Bestimmungen der Gefühlstheorie, die christliche Religion bestehen lassen in der im Gefühl sich ankündigenden innern Wiedergeburt und in dem höhern Leben des geistig Wiedergebornen [6]); so ist dadurch dem Jammer der Subjectivität noch nicht abgeholfen, weil durch jene Anknüpfung an das unendlich modificirbare Gefühl selbst Alles unendlich modificirbar, d. h. bestimmungslos wird. Dieß ist um so mehr der Fall, weil bei dem fühlbaren Mangel eines objectiven Princips der religiöse Glaube und das religiöse Erkennen im Allgemeinen und Einzelnen zurückgeführt wird auf eine unmittelbare höhere Erleuchtung durch den Geist Gottes [7]), wie wir es bei den Quäkern finden, wo dann eine Privaterleuchtung der andern entgegengehalten wird, was die Gesammterleuchtung zur Chimäre macht. Oder man muß es darauf ankommen lassen [8]) zu sagen: das

---

1) So bei Schleiermacher: Der christl. Glaube. Thl. I. S. 16—42, und 183—376.

2) Das. S. 74—84. 3) S. 379—392. 4) S. 303—522.

5) Thl. II. S. 1—573.

6) So Twesten in seinen Vorlesungen über die Dogmatik der Evangel.-Lutherischen Kirche. Thl. I. 2. Aufl. S. 19.

7) Twesten, a. a. O.

8) Wie Twesten, a. a. O. S. 38, 39. Vgl. S. 114.

sei von jeher der Mißgriff der Theologie bis auf diese Zeit herab gewesen, ein Dogma für ausschließend wahr, und das diesem in einer andern Kirche entgegengesetzte für geradezu falsch zu halten, als wäre es nicht möglich, daß beide wahr seien.

Das Interesse der Sache erfordert es, bei solchen und ähnlichen Bestimmungen noch länger stehen zu bleiben und ihre nothwendigen, unabwendbaren Folgen klar ins Auge zu fassen. Die Religion ist nach den modernen Ansichten eine gewisse Modification des Gefühls; die verschiedenen Modificationen des Gefühls oder des innern Lebens aber werden festgehalten in den Dogmen, die darum eben so verschieden modificirt sind als die Gefühle. Daraus ergibt sich nun aber mit derselben Nothwendigkeit eine Mannigfaltigkeit und eine Verschiedenheit des Glaubens, und es ist, in Absicht auf das Christliche, nur edle Aufrichtigkeit, wenn der, welcher auf diese Gefühlstheorie selbst sich stützt, es unverholen sagt: Was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei, wisse man noch nicht [1]).

Damit steht das andere Bekenntniß im engen Zusammenhange: Es sei nicht möglich zu behaupten, daß unser christlich religiöses Bewußtsein durchaus wahr sei [2]).

Aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Glaubens folgt nothwendig eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Kirchen; und so ist die Dogmatik selbst eine nach Zeit und Ort mannigfaltige und verschiedene [3]). In dieser Bestimmung liegt aber offenbar dieß: das Christenthum sei eine Wahrheit, die auch nicht wahr sei. Der Lehrbegriff muß aber behaupten, die christliche Wahrheit,

---

1) Schleiermacher sagt: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir es nicht als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei oder nicht. Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und daß, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht, das Christenthum um deßwillen für etwas zu halten.“ Der christliche Glaube. Thl. I. S. 15, 16. 1. Ausg.

2) Derselbe Schleiermacher sagt in seiner Geschichte der christlichen Kirche: „Wir legen das Bekenntniß ab, daß wir auf einem Punkte stehen, wo es nicht möglich ist zu behaupten, daß unser Bewußtsein durchaus wahr sei.“ S. 24.

3) Daher bei Schleiermacher die Bestimmung: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.“ Der christliche Glaube. S. 125. 2. Ausg. Twesten ist in dieser Bestimmung Schleiermachern gefolgt.

welche nicht eine sich widersprechende, sondern nur die Eine und in dieser Einheit die volle und ganze sein kann, zu enthalten. Ohne diese Behauptung gibt er sich selbst auf. Er muß sich aber aufgeben, wenn die Gefühle als maaßgebend auftreten dürfen, mit der besondern Bestimmung, die sich gleichfalls aus der Gefühlstheorie ergibt, daß in der einen Kirche etwas wahr sein könne, was in der andern unwahr ist. Eine Dogmatik in diesem Sinne ist wenigstens dem Geiste der katholischen Kirche schlechthin entgegen. In ihrem Lehrbegriffe soll und muß sich die absolute christliche Wahrheit aussprechen und nicht die vielfache Modification des sogenannten frommen Gefühles. Eine Wahrheit, die im christlichen Sinne eine absolute ist, könnte nach jenen Bestimmungen nach dem bloßen Gefühle nicht einmal zugelassen, und die strenge Behauptung einer solchen Wahrheit müßte nothwendig für Egoismus ausgegeben werden [1]).

So viel ist nun wohl als gewiß anzunehmen: die Dogmen müssen einen bestimmten und in dieser Bestimmtheit festen, unwandelbaren Charakter haben. Sie enthalten somit objective Wahrheit, und in dieser eine absolute Geltung für Alle, die in der Kirche sind. So haben sie den Charakter des Normativen, Gesetzlichen, noch mehr, des Constitutiven, sind aber hinwiederum Principien der freien individuellen Thätigkeit; denn die Freiheit geht nicht verloren, sondern wird gewonnen, wenn der subjective Geist in der höhern göttlichen Wahrheit das Bestimmungslose und Willkührliche ablegt [2]). Ohne jene Objectivität aber kann es nicht zur Kirche kommen, die Einheit will, und die nothwendig an ihrer eigenen Zerstörung arbeitet, wenn sie sich stellt, als wolle sie diese Einheit aus Principien nicht, um die subjectiven Gefühle und ihre Auffassungen gewähren und walten zu lassen [3]).

---

1) Wie von Schleiermacher in seinen Reden über die Religion. Vgl. V. Rede: über die Religionen. S. 353—447. 3. Ausgabe. Dem Christenthum wird hier zugemuthet, die Alleinherrschaft zu verschmähen. S. 426. Solche Toleranz ist aber selbst nicht zu toleriren.

2) Um so mehr muß man sich wundern, wenn man das göttlich Geoffenbarte, durch welches der Wandelbarkeit, der Willkühr und der Bestimmungslosigkeit des menschlichen Bewußtseins Einhalt gethan werden soll, nun selbst als das Wandelbare, Willkührliche und Bestimmungslose ansieht und dafür ausgibt, wie die vorhin genannten Theologen gethan haben.

3) Es ist daher nur edle Aufrichtigkeit, zu gestehen: „Es muß wunderlich scheinen, wenn sie so reden, als gäbe es bei Ueberzeugungen solcher Art noch eine Gemeinschaft der Gläubigen und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eigenthümliche Weise vereinigt.“ Schleiermacher. Pred. vom Jahr 1806.

Wenn es zum Wesen des Dogma gehört, aus der göttlichen Offenbarung zu stammen, und von der Kirche bezeugt zu sein; so ist damit nicht ausgeschlossen, daß unter die dogmatischen Sätze auch dasjenige aufgenommen werde, was von den Dogmen entweder als Wahrheit vorausgesetzt wird, oder aus ihnen als Wahrheit folgt.

Nachdem das Wesen der Dogmen so erkannt ist, wie wir es erkannt haben, liegt es uns ob, zum Lehrbegriffe selbst, zur Dogmatik überzugehen.

Das Werden der Dogmatik oder des christl. Lehrbegriffs.

§. 11.

Die Dogmatik ist vorläufig zu definiren als die aus den Elementen der göttlichen Offenbarung sich erzeugende, in und durch sich selber zusammenhängende, und sich auf sich selbst beziehende Wissenschaft des Glaubens. Diese Wissenschaft ist der christliche Lehrbegriff. Die Gestaltung des Lehrbegriffs nimmt ihren ersten Anfang schon mit der Gestaltung des Dogma.

Die Offenbarung ist ursprünglich That und Verkündigung. Die That ist aber in gewissem Sinne selbst schon Verkündigung, und zwar eine factische. Aber als solche bedarf sie in den Gedanken, und sofort in das verständige Wort aufgelöst zu werden, in welchem der geistige Gedanke sich offenbaret. Die Verkündigung aber ist verschieden. Entweder enthält sie als eigentliche Rede schon jenen Grad der Bestimmtheit, der auch zu einem Dogma erfordert wird, oder sie tritt auf als uneigentliche, bildliche Darstellung, und zwar in Folge jener erhöhten Lebensmomente, die mit der Begeisterung gegeben sind, wo sie denn bald die dichterische, bald die rednerische Form trägt [1]).

a. Umsetzung der bildlichen Form in die Form des Begriffes.

Das ursprüngliche Leben der Offenbarung will sich, wie alles Lebendige, gleichsam durch ein zweites Leben darstellen, das mehr als bloße Worterklärung enthält; dieß geschieht durch Gleichniß und Bild, in welchen sich, mehr als im todten Begriffe, das verwandte Leben spiegelt. Der Charakter der göttlichen Offenbarung drückt sich in der Sprache der heiligen Schrift aus; daher in dieser das Tiefe, Bedeutsame, das Viel-

---

1) Vgl. die betreffende Entwicklung in Schleiermacher's christl. Glauben, Bd. I. S. 108—117.

seitige, Vielumfassende, Unendliche. Die Unendlichkeit der Beziehungen, die auf der Unendlichkeit der göttlichen Verhältnisse beruht, so wie der Reichthum und die Fülle des Ausdruckes, der nur ein Abdruck jener Beziehungen ist, bringt in das Ganze den Charakter des Unermeßlichen, in der Art jedoch, daß die Fülle der Gedanken ihren Grund zugleich in der durchgängigen Einheit des Göttlichen hat, das bei all seiner Einfalt und Einfachheit zwar wohl etwas unendlich Reiches, aber nie etwas Vieldeutiges ist. Diesen Charakter innern Reichthums deutet die Schrift an, wenn sie sagt: „Dieß Alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, welches Mose geboten, welches von Weisheit überfließt, wie der Phison und wie der Tigris in den Tagen des Frühlings; welches von Einsicht strömt, wie der Euphrat und wie der Jordan in den Tagen der Ernte; welches Belehrung ausgießt wie der Nil und wie der Gihon in den Tagen der Weinlese. Es hat sie der Erste nicht ausgelernt, und also erforscht sie nicht der Letzte. Denn voller als das Meer ist ihr Sinn, und ihr Rath tiefer als der große Abgrund“ [1]). Aus diesem innern Reichthum der göttlichen Worte und Offenbarungen ist die Fülle der Bedeutung und die Unerschöpflichkeit des Inhalts zu erklären, der überall ein begeisternder ist, denn Poesie und Prosa sind nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade des geistigen Ausdrucks nach von einander verschieden, weil auch die Prosa der Bibel sich meistens zur Hoheit, Kraft und Schönheit der Poesie erhebt.

Aus dieser lebendigen und ewig frischen Quelle schöpft das Bewußtsein, indem es fortwährend den Inhalt in den entsprechenden Gedanken, Satz, umbildet, woraus der Lehrsatz entsteht. Es herrscht hiebei das Streben, das in Bild und Gleichniß etwa noch vorhandene Dunkle, Beziehungsreiche und deßwegen Vielsinnige, welches letztere aus der Fülle des Inhalts entspringt [2]), zur Bestimmtheit zu bringen, obwohl dabei immer das Bewußtsein bleibt, das Göttliche enthalte eine Unendlichkeit, und es ist eben eine Hauptaufgabe, die Unendlichkeit des Inhaltes einerseits in Begriffe zu fassen, und andererseits doch wieder Unendlichkeit

---

1) Sir. 24, 32—39.

2) Vgl. Augustinus: de utilitate credendi, c. 3. historischer, etymologischer, analogischer und allegorischer Sinn. *Thomas v. A.* Summ. th. P. I. qu. 1. art. 10. sensus literalis et spiritualis, der letztere dreifach: *allegoricus*, *moralis* et *analogicus* (id est coelestis). Hugo v. S. Victor prolog. lib. I. de sacrament. c. 4. Gregor d. G. lib. XX. Moral. c. 1. Wie dadurch an sich keine Vielheit begründet werde, ist bei den Genannten selbst nachzulesen, wenn gleichwohl von Andern oft Mißbrauch getrieben worden ist.

sein zu lassen; mit Einem Worte: die Unendlichkeit muß unversehrt mit in den Begriff hinübergetragen werden.

b. Dialektischer Charakter der Dogmen.

Ueberhaupt herrscht aber bei der Selbstgenesis des Dogma [1]) ein zweifaches Verfahren, ein analytisches und ein synthetisches, vor. Das erste erweist sich in der nach Rückwärts sich selbst wiederholenden Entwickelung aus dem lebendigen, geheimnißvollen Gange der Offenbarung, wobei dann noch besonders Statt findet, daß aus schon entwickelten Wahrheiten wieder neue sich ableiten. Der Geist erinnert sich hier an die bereits geschehene Entwicklung, wobei er zugleich erkennt, wie aus der Einen, aber unendlich reichen Wahrheit sich viele Wahrheiten entwickelt haben. Das Verfahren ist aber auch ein synthetisches, indem sich die vereinzelten Momente der christlichen Wahrheit zusammen in Eins verknüpfen, womit zugleich auch mehrere Wahrheiten Eine Wahrheit, und mehrere Ideen Eine Idee werden, und so hinauf bis zur Einen großen Idee und Wahrheit des Christenthums. Ergibt es sich daher bei dem analythischen Verfahren, wie das Viele aus dem Einen geworden ist; so wird bei dem synthetischen erkannt, wie das Eine in das Viele sich ausbreitet. Alles dieses ist aber nicht subjectiv, sondern objectiv zu fassen, denn das Dogma hat die Analysis und Synthesis an sich selber; wir selbst aber haben es in diesem seinem Charakter nur anzuerkennen.

In der so beschriebenen Genesis der Dogmen treten vorzüglich zwei Bestrebungen hervor, das Streben, den heiligen Inhalt in der Form des Gedankens festzuhalten, und das Streben, denselben zur höchsten Einheit zu erheben. Das erstere Streben realisirt sich ursprünglich schon dadurch, daß das Bildliche, Dichterische und Rednerische der ursprünglichen Verkündigung aufgelöst wird in die bestimmte Rede, was zunächst erreicht wird durch das logische Moment, mit welchem die Verkündigung sich nun durchdringt oder von welchem sie durchdrungen wird. Im Logischen tritt auf diese Weise zuerst das Philosophische hervor, und es ist so zunächst das ordnende Element in der Genesis der Dogmen und in der Verbindung derselben unter einander. Diese Verbindung wäre aber nicht möglich, wäre nicht in den Glaubenssätzen mit dem Logischen selbst auch das Dialektische gegeben, durch welches dogmatische Sätze ein organisirtes Wissen werden. Indem wir den Begriff des Dia-

1) Sehr gute Bestimmungen sind dießfalls unter Andern theilweise auch von Dr. Brenner in seiner Schrift: über das Dogma, gegeben worden. Vgl. S. 21—30.

lektischen später umständlicher entwickeln werden, ist von der im Dogma herrschenden objectiven Dialektik nur dieß zu sagen, daß durch sie die Verhältnisse und Beziehungen der dogmatischen Begriffe unter einander bestimmt sind. Im logischen und dialektischen Element aber ist das *speculative* schon von selbst enthalten, und in allen dreien zusammen ruhet die Möglichkeit eines Systems, als welches wir den Lehrbegriff erkennen. Deßwegen kann auch gesagt werden, daß in dem logischen, dialektischen und speculativen Momente der Dogmen, welches diese der Form und dem Inhalte nach enthalten, der *wissenschaftliche Charakter und Werth* der Dogmen bestehe. Wenn daher die genannte Genesis in der Kirche vorging und als ächte Entwicklung nur in ihr vorgehen konnte; so war die kirchliche Thätigkeit zugleich auch die wissenschaftliche in ihren logischen, dialektischen und speculativen Functionen. Diese Thätigkeit hätte aber nicht geübt werden können, hätte der Stoff, der Inhalt sich nicht dazu geeignet, oder wäre dieser nicht selbst logisch, dialektisch und speculativ gewesen. Das aber zeigen gerade die Dogmen an sich auf, daß sie dieses sind, und zwar erweisen sie es dadurch, daß jeder dogmatische Satz eben so sehr für sich eine *Bestimmtheit* ist, als in dieser Bestimmtheit ein *Verhältniß* zu einem andern für sich eben so bestimmten Satze enthält, darin aber die natürliche *Verknüpfung* mit diesem und allen andern. So ist zwar jeder Satz in sich selbst, zugleich aber auch in einem andern begründet, und eben hierin offenbart sich jene Unendlichkeit der Beziehungen, von welcher wir schon oben gesprochen haben. Dieser innere Reichthum der dogmatischen Sätze ist zugleich die *Fruchtbarkeit* derselben. Und so beschreibt sich denn von selbst schon auf dem Gebiete der Dogmen ein weiter Kreis des christlichen Bewußtseins, worin eben von selbst schon die Aufforderung zur völligen organischen Verbindung der dogmatischen Sätze liegt, die sich darstellt im *Lehrbegriff*, welcher letztere aber die *Dogmatik* selbst ist. Das Bedürfniß und die Forderung, die dogmatischen Sätze logisch zusammenzustellen, so wie dialektisch und speculativ auf einander zu beziehen und mit einander zu verknüpfen, ist aus der Natur der Dogmen selbst zu erklären, die jenen Trieb in sich haben, mit andern sich zu verbinden; denn dadurch entwickeln sie sich selbst nur um so vollkommener. Insbesondere ist es aber der *christliche Geist*, der dazu nöthigt, weil sich dieser nur, wie in der Entfaltung der Totalität in die besondern Momente, so auch in der organischen Verbindung derselben zur Einheit genügen kann, wodurch Alles zu seiner Wahrheit und zum Leben kommt. Daher ist denn auch die Geschichte der Entfaltung des christlichen Bewußt-

seins im Allgemeinen und Besondern der beste Beweis, wie jeder dogmatische Satz, sobald er nur selbst einmal entstanden und gebildet war, ein nie ruhendes Verlangen hatte, bis er mit den übrigen sich verknüpft sah [1]), weil er sich nun selbst erst in seiner vollen Bedeutung und Beziehung hinstellen konnte. Denn das rechte Gewicht hat jeder nur mit und neben den andern, also in einem Ganzen, wie denn überhaupt die volle Wahrheit nur im Ganzen, also im Systeme ist. Auch kann nicht unbemerkt gelassen werden, daß sich mehrere Sätze nur dann bilden können, wenn andere zum Voraus sich schon gebildet haben; ähnlich verhält es sich mit der weitern Entwicklung und Vervollkommnung. Jene Verknüpfung unter einander geht aber um so leichter vor sich, als sich eigentlich die Sätze selbst verbinden, und wir nur der innern Bildung und Organisirung nachzugehen und sie anzuschauen haben, obwohl das wissenschaftliche Interesse unsererseits es fordert, die Bildung und den Proceß derselben zu wiederholen, wovon die Vollendung das vollkommene Lehrgebäude ist.

c. Die dogmatische Sprache.

Damit ist von selbst die Forderung gestellt, daß jeder Gedanke und jeder Satz seinen entsprechenden, wahren Ausdruck finde, was erreicht wird in der dogmatischen Sprache. Unter dogmatischer Sprache wird die Kunst- oder Schulsprache verstanden, also die Terminologie. An sich ist dieß die dialektische Sprache, und der dialektische Charakter zugleich der wissenschaftliche [2]). Die Rede wird hier in jenes Gebiet hinübergetragen, wo alles Bildliche, Dichterische, Rednerische und selbst das darstellend Belehrende aufhört und in die strenge Form des Gedankens verwandelt wird, der auf dem philosophischen, besonders dem metaphysischen Boden herrscht [3]). Das Wesentliche des dialektischen Charakters der Sprache besteht aber darin, daß die Begriffe einerseits mit aller Schärfe und Genauigkeit so fixirt werden, daß sie, in ihre wahren Grenzen eingeengt, bündig und bestimmt das Eigenthümliche sichern, wodurch neben Anderm auch die nöthige Klarheit gewonnen wird; andrerseits aber jene Seite nicht nur beibehalten, sondern auch darstellen, nach welcher ein Begriff mit dem andern wesentlich und nothwendig zusammenhängt. Folglich wird durch die dialektische Sprache eben so das Besondere als das Allgemeine festgehalten und gewürdiget. Diese Erfordernisse finden

---

1) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 121.

2) Vgl. hierüber die nachstehenden, sub d und f folgenden Bestimmungen des Clemens Alexandrinus über die Dialektik.

3) Schleiermacher a. a. O. S. 168 ff.

wir aber in jener Sprache, die wir auch sonst die wissenschaftliche nennen, und die daher nicht erst gebildet werden darf. Sie ist eben so richtig, als sie in sich zusammenhängend gebildet ist. Nur können jene Wörter keine Aufnahme in die dogmatische Terminologie finden, welche einen Sinn geben, der gegen die Ideen des Christenthums ist, so z. B. all jene, die offenbar materialistische, fatalistische, pantheistische und verwandte Begriffe enthalten. In dieser Beziehung muß gesagt werden, daß sich das Offenbarungsbewußtsein seine eigenen Ausdrucksweisen gebildet habe, die auch auf die theistische Philosophie übergegangen sind.

d. Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie.

Da aber die wissenschaftliche Sprache meistens im innersten Zusammenhang steht mit einem jeweiligen philosophischen Systeme, besonders mit einem prädominirenden; so entsteht von selbst die Frage, ob das christliche Moment nicht mittelbar durch die Zeitphilosophie getrübt werde. Damit sind wir zugleich zu dem vielbesprochenen Thema gekommen, ob die Dogmatik mit Rücksicht auf die Erfordernisse des jeweiligen Zustandes der Wissenschaft dargestellt werden müsse, welcher Zustand eben herbeigeführt wird durch ein besonderes philosophisches System, das zeitliche Herrschaft gewonnen hat. Wir können dieß eben sowohl bejahen als verneinen [1]). Wird unter der Rücksichtnahme auf die Zeit bloß das verstanden, daß man theils das Gute, was sie für die Form gethan hat, zur wissenschaftlichen Organisation der Dogmen herbeizieht und benutzt, theils aufmerksam ist auf den Geist, der ein System bewegt; daß man hinweist, wie das Christenthum ihn gutheiße oder nicht; daß man überhaupt das rechte Verhältniß zwischen beiden angibt, und endlich die Philosophie, wie mehrere Kirchenväter, herbeizieht zur Demonstration [2]), so ist eine solche Rücksicht

---

1) Thomas v. Aq. Ad secundum dicendum, quod haec (sacra) scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. *Sum. th.* P. I. qu. 1. art. 5.

2) Clemens Alexandrinus nimmt zwar die Dialektik im Sinne des Aristoteles: sie ist ihm sonach eine Wissenschaft, in der es sich nach der bloßen Uebung in der Philosophie noch um die Auffindung des Wahrscheinlichen handelt. Indem sich aber Alles in ihr so ziemlich um die Fertigkeit zu widersprechen dreht, ist keine Wahrheit in ihr. Strom. l. I. c. 8. p. 339. Allein damit ist der Stab über sie noch nicht gebrochen, denn erzeugt sie auch an sich keine Wahrheit, so ist sie doch im Stande,

nicht nur anzuerkennen, sondern selbst zu loben. Denn das Christenthum erstreckt, der letzten Beziehung seiner Tendenz nach, seinen Einfluß auf alle geistigen Bewegungen des Menschen, besonders auf die wissenschaftlichen; nach der ersten Beziehung aber kann der dialektische Charakter der dogmatischen Sprache von selbst auffordern, auf die Philosophie hinüberzusehen. Etwas ganz Anderes ist es aber, den Inhalt der Dogmatik nach irgend einem philosophischen Systeme zu bestimmen, oder der Wissenschaft irgend einer Zeit sich dergestalt zu unterwerfen, daß man auf das christliche Wissen selbst nichts zu halten scheint, es sei denn, man habe zuvor die Identität desselben mit einer prädominirenden Zeitphilosophie klar und deutlich nachgewiesen, wie dieß besonders in der Kant'schen Periode geschehen ist. Gelingt diese Nachweisung (und warum sollte sie nicht gelingen müssen, wenn man das Wesentliche und Eigenthümliche des Christenthums der Philosophie zu lieb vorher aufhebt?), und wird das Dogma wirklich auf einen philosophischen Terminus zurückgebracht; so ist dieß der gelieferte Beweis für die Wahrheit des dogmatischen Satzes selbst, und darin besteht die ganze Kunst, das Christenthum mit der Philosophie auszusöhnen. Uebrigens begnügen sich solche theologisch-philosophische Friedenskünstler auch schon damit, daß sie sagen, die gegenwärtige Philosophie habe wenigstens nichts gegen diesen oder jenen dogmatischen Satz einzuwenden. Ein solches Streben, das Christenthum mit der Zeit und ihrer Wissenschaft auszugleichen, ist der Dogmatik höchst unwürdig, und hat von jeher nur die gute Sache verschlimmert. Daher in der Kirche schon die frühe Aufforderung, sich an nichts zu halten, als allein an die göttliche Wahrheit, die in der christlichen Gemeinschaft ist,

---

dieselbe durch Demonstration zu befestigen, und die aufgeworfenen Zweifel zu lösen: *διαλεκτικη . . . βεβαιωτικη μεν των περι ἀληθειας λεγομενων δι' ἀποδειξεως, διακρουστικη δε των ἐπιφερομενων ἀπορων.* Strom. l. VI. c. 17. p. 821. So dient sie vorzugsweise zur Widerlegung der Häresien Strom. l. I. c. 20. p. 377. cfr. l. VI. c. 10. p. 780. Noch höher ist die Stellung, die er der Dialektik in so fern anweist, als er sie als die wahre (*ἀληθης διαλεκτικη*) der Metaphysik gleichsetzt. Von dieser aber gibt er folgende Beschreibung: „Indem sie die Wesen, Kräfte und Vermögen erforscht, steigt sie zum höchsten Wesen von Allem auf, ja sie wagt es, zum Gott des Universums selbst emporzuklimmen; deßwegen ist auch die Erkenntniß, die sie zum Gewinne erhält, nicht eine Wissenschaft sterblicher, sondern göttlicher und himmlischer Dinge. Darum ist sie die Wegführerin zur wahren Weisheit, welche die göttliche Kraft und das göttliche Vermögen ist, die Wesen, so wie sie Wesen sind, zu erkennen (*ἡτις ἐστι δυναμις θεια των ὀντων ὡς ὀντων γνωστικη*). So erreicht sie das Vollkommene frei und ohne Störung des Geistes." Strom. l. I. c. 28. p. 425. Auf ganz ähnliche Weise Johannes Scotus Erigena de divis. nat. l. V. c. 4.

dem Leibe Christi; ferner der gottgewirkten Religion, dem christlichen Glauben keine menschliche Auctorität, keine Zuneigung, kein Genie, keine Beredsamkeit und keine Philosophie vorzuziehen [1]). Die Dogmatik hat ihren Werth und ihre Würde in sich selber. Sie ist in so fern unabhängig von aller Philosophie und bestimmt sich nach den Gesetzen ihres eigenen Geistes [2]).

---

1) ***Vincent. Lerin.*** **Commonitor. c. 25. Quæ cum ita sint: ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinæ religioni, qui catholicæ fidei nihil præponit, non hominis cujuspiam auctoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam; sed hæc cuncta despiciens, et in fide fixus, stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit; quidquid vero ab aliquo deinceps uno præter omnes, vel contra omnes sanctos novum et inauditum subinduci senserit, id non ad religionem, sed ad tentationem potius intelligit pertinere, tum præcipue beati apostoli Pauli eruditus eloquiis: hoc est enim, quod in prima ad Corinthios epistola scribit: Oportet hæreses esse, ut probati manifesti fiant in vobis; ac si diceret: ob hoc hæreseon non statim divinitus eradicantur auctores, ut probati manifesti fiant: id est, ut unusquisque, quam tenax et fidelis, et fixus catholicæ fidei sit amator, appareat. Et revera, cum quæque novitas ebullit, statim cernitur frumentorum gravitas, et levitas palearum: tunc sine magno molimine excutitur ab area, quod nullo pondere intra aream tenebatur. Namque alii illico prorsus avolant; alii vero tantummodo excussi, et perire metuunt, et redire erubescunt saucii, semineces ac semivivi; quippe qui tantam veneni hauserint quantitatem, quæ nec occidat, nec digeratur, nec mori cogat, nec vivere sinat. Heu miseranda conditio! Quantis illi curarum æstibus, quantis turbinibus exagitantur? Nunc etenim, qua ventus impulerit, incitato errore rapiuntur; nunc in semetipsos reversi tanquam contrarii fluctus reliduntur; nunc temeraria præsumptione et ea, quæ incerta videntur, approbant; nunc irrationabili metu etiam, quæ certa sunt, expavescunt; incerti, qua eant, qua redeant, quid appetant, quid fugiant, quid teneant, quid dimittant. Quæ quidem dubii, et male penduli cordis afflictio divinæ erga se miserationis est medicina; si sapiant. Idcirco etenim extra tutissimum catholicæ fidei portum diversis cogitationum quatiuntur, verberantur ac pæne enecantur procellis, ut excussa in altum elatæ mentis vela deponant, quæ male novitatum ventis expanderant; seseque intra fidissimam stationem placidae ac bonae matris reducant et teneant, atque amaros illos turbulentosque errorum fluctus primitus revomant, ut possint deinceps vivae et salientis aquae fluenta potare. Dediscant bene, quod didicerunt non bene: et ex toto ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant: quod non potest, credant.**

2) Es muß von selbst einleuchten, in wie weit wir mit Zimmer übereinstimmen und in wie weit nicht, wenn er sagt: **Ex hac porro inversione (philosophiae, quae profecto non reformata solum, verum plene commutata fuisse dici debet) maxima quoque commutatio Theologiae christinae (non doctrinae christianae revelationis; haec enim semper eadem esse debet) nata fuit. Nam**

Ist dadurch schon die christliche Grundanschauung über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie ausgesprochen; so kann es nicht mehr schwer sein, das Rechte für die Anwendung, die in der Dogmatik von dem Gesagten zu machen ist, zu treffen.

An sich sondern sich die zwei Gebiete wohl sehr scharf von einander ab, das der Dogmatik und das der Philosophie. Die Dogmatik hat nicht nur ihren Ausgang, sondern auch ihr Bestehen und ihr festes Princip an einer positiven Religion, und zwar an jener, die von der Verkündigung Christi ausgegangen ist. Durch die Selbstverkündigung Christi, die höchste Offenbarung des göttlichen Reiches, ist ein neues religiöses Bewußtsein entstanden, das christliche Bewußtsein, und nur aus diesem kann die Dogmatik schöpfen, oder nur dieses kann in ihr dargestellt werden [1]). In diesem Charakter hat das Christenthum eine nur durch sich selbst zu erklärende Wahrheit in sich, ein Bewußtsein, das nur durch sich selber deutlich wird [2]). Vermischt sich dieses Bewußtsein mit andern Bestandtheilen, so wird es in demselben Grade, in welchem dieß geschieht, unrein, und hört auf, ein wahrhaft christliches zu sein. An der Darstel-

---

Theologia christiana, quid, quaeso! aliud est, quam philosophia, aut philosophica investigatio tum christianae revelationis generatim, id est, quoad materiam et formam, tum speciatim argumenti, id est, singularum doctrinarum, quae plenum et perfectum argumentum christianae revelationis constituunt? Itaquae a principiis aut potius uno principio philosophiae, nisi bonam causam velimus male agere, ordiamur necesse est. Ergo oportebat vel longiori tempore exspectare, ut, quid ex illo nisu, et contentione humanae rationis, quae postremis potissimum annis cernebatur, consecuturum foret, antea quam certissime intelligeretur; vel illud periculum subire, ut, quod primo anno elaboratum fuerat, altero revocandum foret; ex quibus primum arbitrabar secundo praeferendum esse. Theologiae christianae Parte I. praefat. p. III. IV. Vgl. übrigens dessen philosophische Untersuchung über den allg. Verfall des menschlichen Geschlechts. S. 8 f. Es mag wenig bedeuten, von Zimmer zu sagen, er habe alle philosophischen Systeme, die während seiner Lebzeit entstanden und wieder verschwunden sind, wenigstens einmal wahr gefunden. Daß er aber von den vier Theilen seiner Dogmatik jeden nach einem andern philosophischen Systeme gemodelt habe, diese Nachrede kann doch selbst nichts anders sein wollen als ein schlechter Witz.

1) Thomas v. Aq. Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua sicut a summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 6.

2) Daher Clemens Alexandrinus: *ἄλλως τις περι ἀληθειας λεγει, ἄλλως ἡ ἀληθεια ἑαυτην ἑρμηνευει· ἑτερον στοχασμος ἀληθειας, ἑτερον ἡ ἀληθεια·* Strom. l. I. c. 7. p. 338. ed. Potter.

lung eines solchen nicht mehr reinen, christlichen Bewußtseins könnte und müßte sich die Dogmatik nur selbst als eine christliche aufheben, wovon wir übrigens in der neuern Zeit nicht wenige Beispiele anführen könnten, von allen jenen Männern nämlich, die sich der Herrschaft irgend eines philosopischen Systemes so sehr unterwarfen, daß im Ganzen nicht die Energie des christlichen Geistes, sondern die Energie bestimmter philosophischer Principien den Ausschlag gegeben und der Darstellung dieses außerchristliche Gepräge verliehen hat [1]). Die Philosophie aber muß es schon zu ihrem Wesen rechnen, nicht auf von Außen Gegebenes zu bauen, und es gehört zu ihren Principien, schlechthin anzufangen [2]). Sie sieht sich an als That des Menschengeistes, und kann es somit nicht zu ihrem Geschäfte machen, die Offenbarung, welche die That des göttlichen Geistes ist, zum Ausgangspunkte zu nehmen. Wenn daher die Philosophie mit der Religion sich befassen will, so geschieht es in der Regel nur in der Weise, wie es von Kant geschehen ist, und es kommt dann zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft." Will aber die Philosophie es darauf ankommen lassen, selbst die Offenbarung zu ihrem Gegenstande zu machen, so wird dieß wiederum nur in der Weise geschehen, wie es von Fichte geschehen ist; es kommt nämlich zu einer „Kritik aller Offenbarung," unter welche dann auch die christliche subsumirt wird; oder es kommt zu einem Hegelschen Christenthum, welches, wie es vor uns dasteht, der realisirte Widerspruch im Beisatz ist, **contradictio in adjecto.** Hier aber gilt dann Offenbarung, was eben der Philosoph nach dem Geiste seines Systems aus ihr machen will; von ihrem Geiste ist er selbst nicht prägnirt und darf es nicht sein, denn die Philosophie will schlechthin anfangen. Wie aber einerseits die Philosophie, um von sich selbst ausgehen zu können, nicht auf das Offenbarungsbewußtsein baut, so muß andrerseits nur um so mehr noch die Dogmatik, um in ihrem Wesen nicht ge-

---

1) Dahin gehören alle in der neuern Zeit aus der Kant'schen, Fries'schen, Jacobischen, Fichteschen, Schellingschen und Hegelschen Philosophie auftauchenden und wieder untersinkenden dogmatischen Systeme, die christlich nur dem Namen und der Aufschrift nach sind, darum aber auch das gerade Gegentheil von dem enthalten, was der Titel besagt und besagen will. Darin besteht aber auch die Unredlichkeit und die Lüge dieser Systeme.

2) Obwohl von der Philosophie in so fern auch wieder nicht gesagt werden kann, sie fange schlechthin an, als sie gewisse, nothwendige Thatsachen des Bewußtseins, so wie die Objectivität der Außenwelt voraussetzen und respectiren muß, wenn sie nicht unphilosophisch werden will.

trübt zu werden, nur von dem Offenbarungsbewußtsein, d. h. dem christlichen, ausgehen, das ihre einzige Quelle ist. Das Princip der Dogmatik ist daher zugleich das Princip des christlichen Bewußtseins, der christliche Geist. Und zwar muß die Dogmatik ganz und gar, wie von irgend einer Philosophie, die ohnehin ihre Alleinherrschaft bekanntlich nur auf kurze Zeit ausübt, so auch von der Person des Verfassers sich ablösen, so daß die reine Objectivität erreicht wird, und der Lehrbegriff als ein vollkommen entwickelter und gegliederter Organismus sein Lebensprincip in sich selber trägt. Nur auf diese Weise Leben in sich selber habend, wird das System sich auch als lebendiges erweisen können, und zugleich im Stande sein, geistiges Leben zu erzeugen.

Daraus aber folgt noch nicht, daß die Theologie zu der Philosophie nicht ein Verhältniß, und zwar ein nahes haben könne. Dieses Verhältniß erhält sie durch ihr Verhältniß zur Vernunft, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, nach der letztern, weil die göttliche Wahrheit zur lebendigen Gesinnung erhoben sein will. Das aber, worin Vernunft und Glaube sich überall vereinen, ist, wie wir schon oben gesehen haben, die durch den Logos vermittelte göttliche Idee. Was aus dieser Idee, sowie aus der durch ihn bestehenden Vernunft stammt, das ist an sich wahr, und die Philosophie, welche daraus sich entwickelt, ist die wahre, diejenige, welche die Kirchenväter unsere Philosophie und die Eine nennen[1]). Diese durch den göttlichen Logos vermittelte und aus der ewigen Vernunft fließende Philosophie ist aber in keinem der geschichtlich vorhandenen Systeme vorhanden. Daher sagt Clemens von Alexandrien: „Unter der Philosophie verstehe ich nicht die stoische, nicht die platonische, nicht die epikureische, nicht die aristotelische, sondern das, was diese Schulen richtig gesagt haben, was sie über wirkliche Gerechtigkeit in frommer Wissenschaftlichkeit vortragen, das, in ein Ganzes gesammelt, nenne ich Philosophie. Das aber, was von der Wahrheit losgetrennt, durch menschliche Betrachtungen entstellt worden ist, das nenne ich nicht göttlich[2]). Von solcher Vereinigung sind schon große Beispiele an uns vorübergegan-

---

1) *Just. Mart. Dial. c. Tryph.* p. 138. 139. 152. ed. *Styani Thirlbii* Lond. 1722. *Apolog.* I. p. 69. 93. *Apol.* II. p. 123. 132. *Tatian. cohortat. ad Graecos.* c. 10. *Theophilus ad Antolic.* l. II. c. 14. *Clem. Alex.* Strom. l. I. c. 9. p. 342. 343. c. 13. p. 348. 349. c. 20. p. 375 — 378. l. II. c. 4. p. 434. l. V. c. 12. p. 695. 696. c. 13. p. 698. c. 14. p. 703. l. VI. c. 6. p. 762. 763. c. 9. p. 776. l. VII. c. 2. p. 831. 832. c. 3. p. 837. 840. *Cohort ad Gent.* c. 10. p. 78. 79.

2) Strom. l. I. c. 7. p. 338. Vgl. l. VI. c. 7. p. 767. 768; eine Stelle, in der zugleich unsere Philosophie der griechischen gegenüber gestellt wird.

gen, die oft mißkannt, oft aber auch erkannt worden sind[1]). Ist die christliche Religion, was sie auch behauptet, die Religion an sich, und eben so die christliche Wahrheit die Wahrheit an sich, d. h. die absolute Wahrheit; so kann ihr die Wahrheit der gleichfalls aus Gott gekommenen Vernunft nicht entgehen[2]), sondern sie muß Eins mit ihr sein, weßwegen denn der Krieg mancher Theologen gegen die Vernunft ein eben so unrühmlicher und eckelhafter als erfolgloser Krieg ist; es wäre vielmehr höchst sonderbar, wenn das bessere Streben nicht vielfach dahin gehen sollte, eine Versöhnung mit der Philosophie zu bewirken. Diese Versöhnung würde übrigens leichter bewirkt werden, hätten wir statt so vieler Philosophien einmal die Philosophie als die Sprache der Einen Vernunft vor uns. Da aber diese, wie wir hoffen und wünschen, sich täglich mehr aus den verschiedenen Systemen, die bisher nur Versuche, sie zu finden, geblieben sind, herstellt; so darf auch von Seite der Theologie das versöhnende Streben nie ruhen[3]).

---

1) So sehr es auch zu loben ist, daß Schleiermacher fast überall das Gebiet der Frömmigkeit vom Gebiete der Philosophie trennt, so wenig können wir ihm doch beistimmen, wenn er es hiebei zur Uebertreibung kommen läßt, als ob Vernunft und Glaube, Philosophie und Offenbarung schlechthin nie gleiches Interesse haben könnten und dürften. Deßwegen sieht er auch die Religionswissenschaft des Mittelalters für eine Conglomeratphilosophie an, welche als Vermischung von Philosophie und Theologie zugleich auch eine Verwechslung des Speculativen mit dem Dogmatischen gewesen sei, und daher in einem unvollkommenen Zustande sich befunden habe. Der christl. Glaube S. 116. Wir werden in der Geschichte der Dogmatik sehen, daß eigentlich das Schleiermachersche System nur selbst eine solche Conglomeratphilosophie ist. Besser hat über das Mittelalter Hegel geurtheilt: „So hat sich im Mittelalter die scholastische Theologie erzeugt, eine Wissenschaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet, und sich bemüht hat, die tiefsten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfassen.“ Vorrede zu Hinrich's Schrift: die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft. S. XXIV. XXV. In den sämmtlichen Werken Bd. XVII. S. 301.

2) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 596—599.

3) Hermes glaubt in dieser Beziehung das Rechte getroffen zu haben, wenn er sagt, es lasse sich wenigstens kein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Christenthum nachweisen. Dogmatik I. Thl. S. 109 u. a. a. O. Dadurch ist aber für die Sache selbst blutwenig gethan, und wir müssen dießfalls an eben so wichtige als richtige Worte Hegels erinnern: „Wenn aber der Widerstreit des Glaubens und der Vernunft verschwunden und in eine Aussöhnung übergegangen ist, so würde es wesentlich von der Natur dieser Aussöhnung selbst abhängen, in wie fern zu ihr Glück zu wünschen wäre. Denn es gibt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes, einen Frieden des Leichtsinns, der Kahlheit; in einem solchen Frieden kann das Widerwärtige beseitigt scheinen, indem es auf die Seite gestellt ist.“ Vorrede zu Hinrichs Schrift: über die Religion. S. 1. Sämmtliche Werke Bd. XVII. S. 279. Es kommt bei

Diesem Streben wird sodann jene Philosophie entgegenkommen, welche, über sich selbst aufgeklärt, begreift, daß sie ihren tiefern Grund in der Religion, und nicht umgekehrt die Religion ihren Grund in der Philosophie habe, wie es wohl wirklich religiöse Menschen ohne Philosophie, aber keinen wahren Philosophen ohne religiöse Ueberzeugung geben kann. Diese Erkenntniß wird aber nur die Vorstufe zu der andern sein, die wahre und absolute Religion sei die christliche; so daß, wenn, wie wir gesehen, die Philosophie ohne Religion keine wirkliche Philosophie ist, diejenige am weitesten von der Wahrheit entfernt stehen wird, welche der absoluten Religion, d. i. der christlichen, widerspricht.

So sehr und so glücklich [1]) aber auch Philosophie und Theologie dem

---

Hermes loc. cit., sogar zu dem Satze: „Der Theolog soll die christlichen Lehren, welche nur durch Offenbarung erkennbar sind, durch Philosophie nicht aussöhnen wollen mit der natürlichen menschlichen Erkenntniß, daß er etwa die Möglichkeit oder Vorstellbarkeit ihres Inhalts zu zeigen, oder auf welche Weise auch immer bei der Vernunft und Sinnlichkeit (?) zu empfehlen versuche, aber er soll überall philosophisch zeigen, und nicht nur ohne zu zeigen es bloß behaupten, daß eine solche Aussöhnung oder Empfehlung durch die Natur der Sache unmöglich (!), und daher ganz unvernünftig (!) sei.“ Hermes hat nicht eingesehen, daß es eigentlich selbst ein Widerspruch ist, einerseits zu sagen: man könne zeigen, die Offenbarung enthalte keinen Widerspruch gegen die Vernunft, und andererseits zu behaupten, es sei unmöglich, ja unvernünftig, die Aussöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft zu Stande zu bringen. Denn ist der Widerspruch nur ganz und wirklich gehoben, so ist ja die Aussöhnung schon da. Und so hätte er auf seinem Standpunkte eigentlich sagen müssen: es ist unvernünftig, zeigen zu wollen, der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung könne gehoben werden. Hermes verwickelt sich daher nur selbst in einen recht unvernünftigen Widerspruch. In der Hermesischen Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie XI. Heft, in einer Abhandlung über die Gestaltung des Begriffes Offenbarung heißt es S. 24: „Glaube und Vernunft sind unversöhnliche Gegensätze. S. 49. Eben darin finde ich das Hauptkriterium einer äußerlichen Offenbarung, einer Offenbarung in ihrer wahren Bedeutung, daß ihr Inhalt mit dem meines Selbstbewußtseins sich im Widerspruche befindet.“ Man vgl. damit die früher mitgetheilten Aussprüche der Väter und kirchlichen Theologen; wir machen nur auf einen einzigen derselben besonders aufmerksam: **Veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.** ***Thom. Aquin. Contra Gentil.*** **l. I. c. 7.**

1) Sofern es sich von Gott und der Creatur im Allgemeinen handelt, gibt Thomas v. Aq. das obschwebende Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie so an: **Exinde etiam est, quod non eodum ordine utraque doctrina procedit; nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postremo creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similor qui se ipsum cognoscens alia intuetur.** ***Contr. Gentil.*** **l. II. c. 4.**

Inhalte nach in der göttlichen Idee sich berühren mögen, hier, wo es sich nur um die Entwicklung und wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lehrbegriffes handelt, kann nur von der philosophischen Form die Rede sein. Damit sind wir zum letzten Theile unserer Abhandlung über die Dogmatik gekommen, der zum Gegenstand das System, die wesentliche wissenschaftliche Gestaltung des Lehrbegriffes, Lehrgebäudes hat.

e. Formeller Gebrauch der Philosophie.

Philosophisch wird sehr oft das genannt, was weit entfernt ist, eigentliche Philosophie zu seinem Inhalte zu haben. Dann kann es aber nur die Form, die Behandlung betreffen, was bezeichnet werden soll. Das Wort „philosophisch" hat somit auch eine uneigentliche Bedeutung, und begreift in sich nur die Gesetzmäßigkeit des Geistes in seinen denkenden und wissenschaftlich organisirenden Functionen. Zwar ist der Geist, wenn und während er auf seinen Gegenstand gerichtet ist, dieser Gesetzmäßigkeit sich nicht immer bewußt; aber sie wirkt deßohngeachtet doch, nur verborgen, in ihm, und verleiht den Verstandesthätigkeiten ihre formelle Bestimmtheit. Dieses Wirken ist Thatsache, und diese Thatsache stellt das Vorhandensein eines innern lebendigen Gesetzes, eine sich in Allem geltendmachende Norm außer Zweifel. Aus diesem innern Gesetze folgt das Wissenschaftliche der Behandlung eines Gegenstandes, und ist, wie das Gesetz selbst, eine allgemeine, d. h. eine dem Geiste überhaupt eigenthümliche. Das Wissenschaftliche ist daher in diesem Sinne das Philosophische, und deßwegen kann eine theologische oder jede andere Schrift, ohne daß in ihr auch nur das Wort Philosophie vorkommt, geschweige sie selbst, entweder philosophisch oder unphilosophisch genannt werden, je nachdem der Charakter der Schrift jene Gesetzmäßigkeit des Geistes an sich aufweist oder nicht, somit wissenschaftlich ist oder nicht. Die Benennung „philosophisch" ist nur deßwegen in Uebung gekommen, weil die Philosophie in ihren vorbereitenden Disciplinen, namentlich in der Logik, wo diese nicht selbst zur Metaphysik gemacht wird, jene Wissenschaftlichkeit, d. h. jene Gesetzmäßigkeit in den Gedankenoperationen zu erzielen und zu erziehen sucht. So oft also in der Dogmatik von dem philosophischen Moment als einem zu ihr gehörigen die Rede ist, ist jenes Formelle gemeint [1]).

---

1) Hermes spricht (Dogmatik I. Thl. S. 107) gleichfalls von der Nothwendigkeit einer philosophischen Behandlung der Dogmatik, aber in einem andern

Was so im Allgemeinen gilt und gelten muß, gilt auch im Besondern. Was aber die Gesetzmäßigkeit, von welcher die Rede ist, ferner betrifft, so muß dem Geiste, der sie übt, bewußt sein, daß in der wirklichen Anwendung nicht nur sie, die Gesetzmäßigkeit, in Berücksichtigung komme, sondern auch die Beschaffenheit des Objects, an welchem sie geübt wird. Denn die wirkliche Beschaffenheit des Objects soll eben erkannt werden, und zwar in ihrem ganzen Wesen. Demnach richtet sich der Geist, ohne sein inneres Gesetz im mindesten zu trüben, nach dem Objecte, welches er erkennen will.

Schon daraus muß einleuchten, daß durch die philosophische Behandlung gefordert wird, den Geist des Inhaltes einer Sache gewähren zu lassen, nach der ganzen Eigenthümlichkeit so wie dem größten Umfange nach, und daß es somit unphilosophisch wäre, den Geist irgend einer be-

---

Sinne als wir, obwohl man glauben sollte, über die philosophische Behandlung als solche, wie wir sie oben angedeutet haben, könne keine Verschiedenheit der Ansicht Statt finden. Ueberhaupt soll die Behandlung der Dogmatik nach ihm eine dreifache sein, eine wissenschaftliche, systematische und philosophische. Hätte Hermes auf das geachtet, worauf es bei Behandlung der Dogmatik allein ankommen kann, so hätte er in jener Bestimmung nur eine Tautologie erkennen müssen, denn das philosophische Moment ist ja eben das wissenschaftliche und dieses zugleich das systematische. Da er aber dreimal unterscheidet, muß er unter dem philosophischen etwas Anderes verstanden haben, aber auch zugleich etwas, was nicht hieher gehört. Und so finden wir es auch. Denn einerseits macht er nur darauf aufmerksam, daß von der Philosophie kein positiver, sondern nur ein negativer Gebrauch gemacht werden dürfe, was ja bloß eine Cautele, aber keine wirkliche Bestimmung ist, wenn nicht dasselbe gesagt sein soll, als mit wissenschaftlich, systematisch gemeint ist; andererseits aber will er die philosophische Behandlung im Geiste der neuen Philosophie unternommen wissen, nicht irgend einer modernen philosophischen Schule, sondern im Gegensatz zu dem Geiste der alten. Dieser Gegensatz aber besteht darin, daß die neue auf Realität der Erkenntniß ausgeht, statt die alte sich mit dem Nominalen begnügte, und dieses fälschlich für das Reale nahm. Hierauf ist Zweierlei zu sagen: Zuerst läßt Hermes den positiven Gebrauch der Philosophie, den er zur Vorderthür hinausgejagt, zur Hinterthür wieder herein, wenn nämlich von dieser sogenannten neuen Philosophie ein wirklicher Gebrauch gemacht werden soll; dann aber ist nicht recht klar, worauf er mit der Unterscheidung zwischen Realismus und Nominalismus hinaus will. Denn hat er den bekannten mittelalterlichen Streit im Sinne, so weiß doch jeder nur etwas in der Geschichte Bewanderte, daß der Realismus lange vor dem Nominalismus war; und eben so bekannt ist, wie aus dem Realismus des Mittelalters einerseits das heutige Identitätssystem, andererseits der Idealismus, aus dem Nominalismus aber der Empirismus sich entwickelte. Ohne Zweifel hat aber Hermes unter der neuern Philosophie, in deren Geiste die philosophische Behandlung der Dogmatik Statt finden soll, nur seine eigene verstanden; und er hält nur Wort, wenn er selbst bekennt, daß er die christliche Dogmatik auf seine „philosophische Einleitung" baue, siehe Vorrede zur letztern, S. X.

stimmten Philosophie in die Dogmatik überzutragen. Wer daher eine christliche Glaubenslehre schreiben wollte nach Principien, die wesentlich Kantisch, oder Fichtisch, oder Hegelisch sind, der würde höchst unphilosophisch handeln, denn er würde, statt den christlichen Geist gewähren zu lassen, ihn durch den fremden Beisatz nicht nur trüben, sondern selbst zerstören. Der christliche Geist muß sich selbst verkünden, expliciren, darstellen, und nur je reiner, ungehemmter dieß geschieht, desto wahrer ist die Darstellung. Das philosophische Moment würde daher gegen die Wahrheit sein, wenn es jene Uebertünchung mit Fremdem bewirken wollte. Es hat daher sein wahres Element eben darin, das christliche Bewußtsein rein und ungetrübt aus sich selbst entfalten und das entfaltete sich selbst darstellen zu lassen. Darum handelt es sich hier nicht um eine Production, sondern um eine lebendige Reproduction des Inhaltes, wobei derjenige, der die letztere vornimmt, eben so in die fundamentale Tiefe niedersteigt, als er die verschiedenen Theile, welche die Gliederungen des Einen Inhaltes sind, geistig durchdringt. Diese Kunst ist auch viel größer als die, das Christenthum mit der gefärbten Brille eines philosophischen Systems zu betrachten und nach dieser Betrachtung zu zeichnen; denn hier hat nur die Subjectivität ihr eben so leichtes als lediges Spiel. Schwerer aber ist es, das Werk von seiner subjectiven Persönlichkeit abzulösen und ihm jene Objectivität zu geben, die als ein eigener, für sich bestehender Organismus das Princip des Lebens in sich selbst trägt. Und doch kann der Dogmatiker nur dann sich das Zeugniß wirklich vollbrachter Pflicht geben, wenn er das christliche Bewußtsein wissenschaftlich in jenem objectiven Charakter dargestellt hat, oder wenn er den christlichen Geist in der genannten Weise selbst hat gewähren lassen [1]). Die Wahrheit ist heilig; darum unverletzlich.

Nun mag auch um so leichter begriffen werden, wie es sich mit der Form und Methode überhaupt verhalte.

f. Die speculative Methode; Form der christlichen Dogmatik.

Die Form steht zu ihrem Inhalte in einem wesentlichen und nothwendigen Verhältnisse. Der Inhalt bewegt sich dialektisch selbst fort und führt sich so von selbst in jene Form ein, die ihm allein eignet und die auch allein die für ihn wahre Form ist. Führt sich der Geist selbst in seine

---

1) Cum rebus ipsis deliberandum est. *Cardinal Bona.* Manuduct. ad coelum. cap. 2.

Form ein, so ist aller Willkühr der Weg abgeschnitten, und eine Form, die als eine fremde, etwa aus irgend einem philosophischen Systeme herüber genommen würde, müßte als fremde Form zugleich die unwesentliche, als die unwesentliche aber die unwahre sein. Daraus geht aber von selbst wieder hervor, daß, wie die Form nichts Gleichgültiges für den Inhalt ist, sie auch nicht nach Belieben weggenommen und mit einer andern vertauscht werden könne; sondern alle Veränderung kann auch hier wiederum nur Entwicklung sein, und was uns als Anderes erscheint, ist nur die fortschreitende Metamorphose, sind nur die Phasen Einer und derselben Sache[1]) auf verschiedenen Stufen. Die Form nach diesen Bestimmungen ist daher die Manifestation des Inhaltes, welcher der Geist selbst ist; die Momente aber, die sich bei der Entwicklung als verschiedene aufzeigen, sind die Erscheinungen der Metamorphose auf den verschiedenen Stufen der Bildung und Gestaltung; die Art und Weise der Einführung des Inhaltes selbst in seine Form ist aber die Methode. Was daher von der Form gesagt worden ist in ihrem Verhältnisse zum Inhalte, das gilt darum auch von der Methode. Auch sie ist nichts Aeußerliches, Zufälliges, Unwesentliches; sie ist nicht ein bloßes Mittel, mit dem ein gewisser, ihr fremder Zweck erreicht werden soll; sondern sie kann vom Zwecke gar nicht einmal getrennt werden. Nur da, wo man unter der Methode etwas Mechanisches versteht, kann sie nach der ganzen unlebendigen Anschauung als etwas Aeußerliches, zum Inhalte Hingebrachtes angesehen werden, welcher sich dadurch in seiner Darstellung bestimmen lassen soll, eine Ansicht, die sich eigentlich selbst widerspricht[2]).

Aus einer solchen Methode kann sich nur die strengste systematische Anordnung, die möglich ist, ergeben, und die Function des menschlichen Geistes, die hier Statt findet, kann nur die höchste objective sein, wovon das Eine eben so sehr gefordert wird wie das Andere.

Nun ist aber die Frage, ob bei der wissenschaftlichen Gestaltung der Dogmatik, die in der sogleich hervorzuhebenden Beziehung im Allgemeinen

---

1) So ist es auch im Reiche der Natur, und wir können an Göthe's Worte erinnern: „So werden wir auf den regelmäßigen Weg der Natur desto aufmerksamer gemacht, und wir lernen die Gesetze der Umwandlung kennen, nach welchen sie Einen Theil durch den andern hervorbringt, und die verschiedensten Gestalten durch Modification eines einzigen Organs darstellt.“ Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären. Gotha 1790. S. 2.

1) Vgl. unsere Darstellung des Wesens der Methode in der Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 30—34. S. 19. §§. 173. 176. S. 79—81.

jenen Wissenschaften gleich zu stellen ist, welchen ihr Inhalt gegeben wird, von einem obersten Grundsatze, von einer Grundidee ausgegangen werden müsse, und zwar so, daß alle dogmatischen Sätze in jenem einzigen Grundsatze mit einander zusammenhängen und zu einem Ganzen sich vereinigen. Diese Frage ist um so wichtiger, je verschiedener die Ansichten über die Beantwortung derselben sind, und je bestimmter sich noch in der neuesten Zeit Meinungen haben vernehmen lassen, nach welchen die Dogmatik eben darum keine rein wissenschaftliche Behandlung zulasse, weil jener oberste Grundsatz in ihr fehle [1]). Dagegen glauben Andere, jene Alles verbindende Grundidee sei längst aufgefunden, und zwar in der Idee vom göttlichen Reiche. Auf diese Idee müsse um so mehr die Dogmatik gebaut werden, weil sie die Centralidee des ganzen Christenthums und daher auch die Grundidee der Theologie und besonders der Dogmatik

---

1) So urtheilt Hermes (a. a. O. S. 104 ff.). Nach ihm soll die Behandlung nur so viel als möglich eine wissenschaftliche sein, „denn im strengen Sinne eine Wissenschaft kann sie (die specielle Theologie, die Dogmatik) nicht werden. Sie müßte dann einen oder einige allgemeine Grundsätze haben, woraus alle ihre Lehren gefolgert würden, entweder alle unmittelbar, oder die einen durch die andern, wie das z. B. bei der philosophischen Moral und bei der philosophischen Rechtslehre der Fall ist; dieses ist aber keineswegs auch der Fall bei der christkatholischen Theologie. Zwar hat sie ihre allgemeinen Erkenntnißprincipien (Schrift, Tradition und Kirche), aber diese sind nicht so viele allgemeine Grundsätze, woraus ihre Lehren gefolgert, sondern allgemeine Quellen, worin sie alle einzeln, wenn gleich nicht entwickelt, sondern nur nach den Grundlehren einzeln vorgefunden werden, und woraus sie deßwegen als einzelne Grundlehren geschöpft werden können.“ Dieses Urtheil von Hermes ist eben so unrichtig, wie die ganze Ansicht, auf die es sich stützt, unlebendig, unwissenschaftlich und unwahr. Schon Thomas v. A. hat sich über diesen Punkt so klar wie möglich ausgesprochen (Summ. th. P. I. qu. 1. art. 2.), indem er der christlichen Theologie ihre eigenen göttlichen Principien vindicirt (wirkliche Principien nämlich) und von der Dogmatik den Beweis führt, sie sei wirklich Wissenschaft, wie jede andere, welche darauf Anspruch macht. Nicht so hoch also denkt von der Dogmatik Hermes. Dazu kommt, daß, obschon er von der Philosophie nur einen negativen Gebrauch gemacht wissen will, er doch selbst überall einen positiven, aber auch diesen auf verkehrte Art macht. Denn weil die Philosophie, wie wir schon oben auseinandergesetzt haben, ihren Inhalt nicht von Außen hernimmt, sondern von sich selbst schlechthin ausgeht; so glaubt Hermes, in diesem reinen Ausgehen der Philosophie von sich selbst dem Inhalte nach ruhe zugleich auch die Wissenschaftlichkeit, die doch allein nur auf die Form, die Methode, das System sich beziehen kann. Beides aber ist durchaus von einander zu trennen, und die höchste Wissenschaftlichkeit kann bei gegebenem Inhalte eben so erreicht werden, wie die höchste Unwissenschaftlichkeit da möglich ist, wo das Denken von sich selbst ausgeht. Denn Wissenschaft ist, wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt, was sie wolle, organisch zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Ohne dieß gäbe es überhaupt keine

sei. Man fand diese Idee nicht nur im Neuen Testamente als die Hauptidee vor, sondern glaubte darin auch die höchste Idee der Vernunft, und eben deßhalb auch das in ihr entdeckt zu haben, was zuletzt im Stande wäre, Vernunft und Offenbarung auszusöhnen. Schon sehr frühe wurde diese Idee von den Kirchenvätern aufgegriffen, aber nicht weiter verfolgt, wenn wir Augustins großartiges Werk [1]) nicht hieher rechnen wollen. Später wurde sie wieder mehr aus den Augen gelassen, wenigstens scheint kein besonderer Gebrauch von derselben gemacht worden zu sein. Erst im vorigen Jahrhunderte wurde wieder auf sie aufmerksam gemacht, zuerst von Exegeten und dann erst von Dogmatikern. Die letztern suchten diese Idee zur Grundidee des Christenthums zu machen [2]). Aus dieser Grundidee wurde

---

Wissenschaft als nur in der Philosophie. Wissenschaft aber gibt es überall, wo geistige Wahrheit ist; und wo diese ist, da ist auch wissenschaftliche Behandlung möglich. Man kann daher der christlichen Wahrheit, welche die absolute Wahrheit selbst ist, nichts Uebleres nachreden, als wenn man von ihr sagt, sie könne nicht rein wissenschaftlich behandelt werden, denn man spricht ihr so lebendige Wahrheit ab. Aus diesen Gründen ist die Dogmatik dem Thomas v. A. nicht nur Wissenschaft, sondern auch Eine Wissenschaft; **respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundum objectum.** ***Summ. th.*** **P. I. qu. 1. art. 3.** Damit steht in Verbindung der Gedanke, der auch den Grund der ganzen Anschauung enthält: **Cum omnia considerata in sacra doctrina sub una formali ratione divinæ revalationis considerentur, eam unam scientiam esse, sentiendum est.** Im Ganzen jedoch leuchtet ein, wie mechanisch sich Hermes, um auf ihn zurückzukommen, die christliche Dogmatik als System vorstelle. Dieser Mechanismus ist aber eine wesentliche Seite seines eigenen Systems, des philosophischen wie des theologischen, so weit es vor uns liegt; eine andere, eben so wesentliche und damit zusammenhängende Seite ist die leere Breite, durch die es sich allenthalben auszeichnet. Die wenigen Gedanken werden in der Regel so lange in die Breite geschlagen, bis auch kein nasser Faden mehr an ihnen zu finden ist. Daher die Unlebendigkeit, Trockenheit und zugleich die Unerquicklichkeit des Ganzen und des Einzelnen. Wir stellen nicht in Abrede, daß Hermes für sich viel, ernst und redlich gestrebt haben möge, zur Wahrheit zu gelangen. Aber eben so wenig können wir umhin, auch unsere andere, eben so wahre Ueberzeugung so auszusprechen, wie es eben geschehen ist, und dabei zu wiederholen, was wir schon vor längerer Zeit gesagt haben: daß wir bei Hermes weder den kindlich reinen Glauben in seiner heitern Gestalt und in seiner frommen Einfalt, noch auch die hohen, erhabenen Gedanken und herrlichen Gefühle des wissenschaftlich zur Versöhnung gekommenen Geistes erblicken können.

1) **De civitate Dei.**

2) Zuerst in Dissertationen, wie Keil, Storr, Flatt u. A., dann in eigentlichen Werken, wie Gerbert, Heß, Galura, Theremin, und in eigentlichen dogmatischen Systemen, wie Dobmeyer und Brenner.

zunächst die Ab- und Eintheilung der Dogmatik entnommen; in der Formel: „Reich Gottes" fand man zwei Begriffe enthalten, „Gott" und sein „Reich". Nach dieser Scheidung des Einen Begriffes in zwei Begriffe zerfiel dann auch vordersamst die Dogmatik in zwei Theile, in die Lehre von Gott an sich, und in die Lehre vom göttlichen Reiche, d. h. von der göttlichen Oekonomie. Im ersten Theile wurde daher behandelt die Lehre von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, und die Lehre von den innern Verhältnissen der Gottheit, die Trinitätslehre, und dieß zusammen gab die eigentliche Theologie; der zweite Theil aber stellte dar das Herrschen Gottes in seinem Reiche, und das gab die Oekonomie. Das Reich Gottes läßt ferner im Allgemeinen eine historische Betrachtung zu, nach seinen verschiedenen Perioden, und so folgen auf einander: Ursprung des göttlichen Reiches, Schöpfung, Zustand des ersten Menschen, Abfall, Einleitung der Versöhnung durch Christus, wirkliche Versöhnung, Heiligung durch den Geist, Vollendung des göttlichen Reiches, Gericht, Ewigkeit u. s. f. Dieß ist im Allgemeinen die formelle, wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik nach der Idee vom göttlichen Reiche als der Grundidee der Dogmatik. Wir finden es nothwendig, unser Urtheil über diese ganze Behandlungsweise abzugeben.

Die Idee vom göttlichen Reiche kommt in der heiligen Schrift wirklich, und zwar oft wiederkehrend vor. Auch ist unter ihr die ganze göttliche Offenbarungs- und Erlösungsanstalt verstanden. In dieser Bedeutung und in diesem Umfange kann nun allerdings der Begriff vom göttlichen Reiche als der Hauptgedanke der heiligen Schrift angesehen werden. Sie selbst wird durch jene Idee gewissermaßen erst recht aufgeschlossen und erhält um so mehr die Gestalt eines Ganzen. In diesem Sinne nun könnte wohl mit Recht der Begriff des göttlichen Reichs der Mittelpunkt der Lehre des Christenthums genannt werden. Ferner ist das Reich Gottes nicht bloß ein Begriff, es ist etwas Wirkliches und Lebendiges, und schon deßwegen könnte man sich für berechtigt glauben, die Idee desselben als Princip der Wissenschaft vom Christenthum gelten zu lassen. Endlich darf nicht übersehen werden, daß das Ziel und die Vollendung der Dinge das Reich Gottes ist, d. i. die ewige Verbindung der Geister mit Gott und untereinander. Wird dieser Begriff zum Princip der Religionswissenschaft gemacht, dann kommt in das Ganze und seine Theile mehr Zusammenhang, das Einzelne erhält eine festere Begründung und die dogmatischen Bestimmungen verlieren den Schein der Willkühr da, wo sie ihn nach der frühern Behandlung noch zu haben schienen, obwohl die

wahrhaft dogmatische Bestimmung an sich schon die Willkühr ausschließt. Auch in praktischer Beziehung hat das genannte Princip manches Gute. Das Individuum sieht sich mit seinem Wirken in ein großes Ganze verflochten, und als Abbilder des göttlichen Reiches werden Familie und Staat betrachtet, die durch diese Betrachtung eine viel höhere religiöse Bedeutung erhalten. Diese schöne und erhebende Idee greift also unmittelbar auch ins Leben ein und sucht alle Verhältnisse desselben göttlich umzubilden: das höhere, ewige Reich wird so gleichsam Grundlage des irdischen Reiches.

Die Idee vom göttlichen Reiche würde daher als Princip der Dogmatik wissenschaftlich von großem Werthe sein, wenn wir einer solchen Idee als eines Princips nur bedürften, da uns im Symbol Alles, und mehr schon geboten ist, als die Idee vom göttlichen Reiche enthält; denn im Symbol ist auch sie selbst schon mit einbegriffen. Auf das Symbol bauend, bauen wir auch auf die Idee des Reiches Gottes. Aber das Symbol gewährt zu gleicher Zeit auch mehr als jene Idee, es enthält jene großen Wahrheiten der göttlichen Offenbarung, durch welche die Idee vom Reiche Gottes selbst erst verstanden wird. Auf die Anwendung aber vollends hingesehen, die von jener Idee gemacht worden ist, müßte jener unverkennbare Werth sehr tief herabgesetzt werden; denn wir können Jenen, die Gebrauch von diesem Princip gemacht haben, nun einmal kein großes Lob sprechen, wenn schon durch üble Anwendung das, was in Anwendung gebracht wird, an sich nicht herabgewürdigt werden kann. Was nun aber die Anwendenden betrifft, von denen die Rede ist, so haben sie bisher wenigstens dieses Princip nur äußerlich vorangestellt, im Uebrigen aber ist die Behandlung der Dogmatik die alte geblieben. Wenn aus dem Begriff: Reich Gottes, zwei Theile der Dogmatik abgeleitet werden, die Lehre von Gott als eigentliche Theologie, und die Lehre vom Reiche Gottes als Oekonomie; so haben ja auch Andere, wie Ildephons Schwarz, von einer Theologie und Oekonomie zu reden gewußt, ohne daß sie jene Idee voranstellten. Und es war überhaupt schon lange zuvor die Sache und auch ihre Bezeichnung, ehe das Princip gefunden und als solches förmlich aufgestellt war. Das ganze Verdienst bestände also bloß darin, eine Formel aufgefunden zu haben, aus der sich die Theile der Dogmatik ableiten ließen, die Theile, die schon vorher da waren, und gewiß nicht ohne Grund. Auch kommt mit der Formel, das sehen wir aus der Erfahrung, die Wissenschaftlichkeit noch nicht. So treffen wir bei dem in seiner Zeit ausgezeichneten Schwarz [1]),

1) Seine dogmatische Schrift, auf die sich hier bezogen wird ist das Handbuch der christl. Religion.

der jene Formel nicht aufstellte, eine Wissenschaftlichkeit, durch die er jenen Theologen, die jene Formel wählten, nicht nur kühn an die Seite treten darf, sondern durch die er sie auch noch übertrifft, wenn er gleichwohl nicht einmal ein System schreiben wollte. Dasselbe gilt von einem Andern [1]), der in seinem dahin einschlagenden Werke selbst mehr eine populäre als eine wissenschaftliche Dogmatik bezweckte, wenn es gleichwohl beide Titel trägt [2]). Was daher der Geist nicht schon in sich hat, das kann ihm keine Formel geben, wenn sie auch eine noch so geistige wäre.

Ein dogmatisches Handbuch unserer Zeit [3]) findet im Begriff vom göttlichen Reiche zunächst zwei andere Begriffe, den Begriff der Erleuchtung und den Begriff der Weihe; darnach bestimmt er den dogmatischen Stoff und theilt die specielle Dogmatik ab [4]). Diese Ableitung und Eintheilung hätte man aber einerseits auch aus jeder andern beliebigen Formel folgern können, und andererseits hätte man aus der Formel „göttliches Reich" auch Anderes abzuleiten vermocht, mit eben so viel Grund und Ungrund, als es dort geschehen ist.

Sehen wir auf die verunglückte Anwendung der Idee vom göttlichen Reiche als eines Princips der Dogmatik zurück, so möchten wir sie vor Allem daraus erklären, daß jene genannte Idee, so groß auch ihr Werth sonst immer sein mag, doch nicht hinreicht, die Wissenschaftlichkeit der dogmatischen Theologie an sich geradezu zu bewirken. Schon die im Einzelnen gemachten Versuche, bald das, bald jenes hineinzulegen und sofort wieder herauszuconstruiren, sind Beweise, daß jener Begriff und jene Idee in gewisser Hinsicht der subjectiven Ansicht hingegeben sind, und für die systematische Begründung der christlichen Wahrheit keine eigentliche Nothwendigkeit enthalten, abgesehen davon, daß die einzelnen Dogmatiker, die von dieser Idee ausgingen, nicht vermochten, die absolute Beziehung jener Idee zu erkennen und darzustellen. Wir verwerfen daher die Idee, die ohnehin in der Theorie der Offenbarung von der größten Bedeutung ist, nicht, aber wir gründen auf sie nicht schlechthin die Wissenschaft der Dogmatik, da wir nur Ein Fundament, das Symbol nämlich kennen. Gleichwohl machen wir von ihr, da und sofern sie im Symbol schon mit einbegriffen ist, Gebrauch, indem wir in ihr den göttlichen Zusammenhang des

---

1) Von Geishüttner.

2) Geishüttner: Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik, zunächst für kathol. Religionslehrer.

3) Das von Brenner.

4) Specielle Dogmatik I. Thl. S. 1—4.

Lebens und die ewige Ordnung ausgedrückt finden; und dieser Gebrauch der lebendigen Idee vom göttlichen Reich ist vielleicht ein besserer und würdigerer, als wenn wir sie zum starren und todten Princip machen wollten, wozu sie ganz mechanisch wirklich von Jenen gemacht worden ist, die zudem nicht eingesehen haben, daß Wissenschaft nur da gefunden werden könne, wo vollkommenes Leben des Geistes ist; denn dieses geistige Leben ist sie selbst. Wir verwerfen daher die Methode, welche Alles, was in der Glaubenslehre vorkommt, aus Einem Princip oder aus Einem höchsten Grundsatze deduciren will, als ob nicht das Begründende selbst wieder zugleich das durch Anderes Begründete wäre.

Machen wir den Versuch mit andern Vorstellungen, die geschichtlich schon vorgekommen sind. Wird die Idee der Gottheit als Grundidee vorausgestellt, so bewegen wir uns in der That nicht glücklicher. Denn da in der Deduction durchgängige Nothwendigkeit liegen muß; so müßten wir nicht etwa nur durch die Idee der Gottheit auf die wirkliche Welt, sondern selbst auf die Sünde als auf dasjenige kommen müssen, was in der Idee der Gottheit schon eingewickelt läge: wir würden somit die Welt aus einer in Gott seienden Nothwendigkeit deduciren, womit wir die göttliche Freiheit aufheben, und wir würden die Sünde als durch Gott gesetzt betrachten, wodurch wir die göttliche Heiligkeit schon im Begriff vernichten würden. Gehen wir von andern Vorstellungen aus, wie von der der Erlösung; so ist es wiederum unmöglich, aus diesem Begriffe Alles mit Nothwendigkeit zu deduciren, was in der Dogmatik behandelt wird. Die ganze Lehre von Gott wird zum bloßen Complementum der Lehre von der Erlösung herabgesetzt, eine Einseitigkeit, welche der gleicht, die in anderer Weise jenes System an sich trägt, welches vom Standpunkt des absoluten Abhängigkeitsgefühls ausgeht [1]).

Die wahre Methode der christlichen Dogmatik ist die speculative Methode. Die speculative Methode wird überall da in Anwendung zu kommen haben, wo der Inhalt nicht unmittelbar durch das Denken selbst erzeugt wird, wie in der Logik, in der Mathematik, welche Wissenschaften von keinen außer ihnen liegenden Voraussetzungen ausgehen, sondern voraussetzungslos ihren Gegenstand sich dadurch selber geben, daß sie ihn unmittelbar durch das Denken erzeugen. Dieß ist überhaupt bei all jenen Wissenschaften der Fall, welche wir die aprioriſchen nennen. Indem aber diese Wissenschaften auf kein von Außen Gegebenes bauen, sondern

1) Das System Schleiermachers.

voraussetzungslos ihren Inhalt durch unmittelbare Erzeugung sich selber geben, und den so erzeugten in der weitern Darstellung durchführen [1]), werden sie die construirenden genannt; ihre Methode ist die construirende.

Ganz anders verhält es sich bei jenen Wissenschaften, welchen ihr Inhalt als Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Functionen schon gegeben ist, der folglich nicht braucht apriorisch, d. h. aus dem reinen Denken construirt zu werden. Denn hier haben sich die wissenschaftlichen Thätigkeiten dahin zu richten, die im vorgelegten Gegenstande schon an und für sich seiende Wahrheit, den im von Außen kommenden Objecte vorhandenen Begriff, die im gegenständlichen Sein ruhende Idee zu erkennen, und die erkannte nach allen Seiten darzustellen. Dieß ist der Begriff des Speculirens: das Schauen und Begreifen der Wahrheit eines außer uns Seienden, zu unserem Erkennen wie im Bilde, tanquam in speculo, Hingegebenen, damit wir es lebendig ebenso in uns nachbilden, wie es in seiner vollen Kraft und Wahrheit vor uns steht.

Die christliche Dogmatik ist daher eine speculative Wissenschaft, weil ihre denkende Thätigkeit darauf gerichtet ist, die in der Offenbarung und in ihren Thaten enthaltene göttliche Wahrheit, die im Wort und in der Erscheinung wohnende göttliche Idee zu erkennen, und die so erkannte göttliche Wahrheit und Idee nach der in ihnen selber liegenden Anforderung in der Einheit und Totalität ihrer Momente darzustellen. Wie daher das Lebendige im Spiegel sich reflectirt, und wie das durch den Spiegel zurückgeworfene Bild das treue Nachbild des Urbildes ist; ebenso will sich die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in unserem erkennenden Geiste reflectiren, durch dieses Reflectiren aber wie in einem treuen Nachbilde sich selber wiederholen. Wie folglich die Wissenschaft des Endlichen ein sich Abspiegeln des lebendigen Universums im erkennenden Geiste ist; ebenso ist die dogmatische Wissenschaft ein geistiges sich Wiederspiegeln der lebendigen Wahrheit der göttlichen Offenbarung, wie sie ist in ihrem innern Wesen, so wie in ihrer ewigen Harmonie und Einheit.

---

1) Daß übrigens hier auch Uebertreibungen möglich seien, haben wir schon oben bemerkt. Denn absolut voraussetzungslos ist keine Wissenschaft, nicht einmal die Logik, wie schon Aristoteles eingesehen, und A. Trendelenburg in seinen bedeutenden „Logischen Untersuchungen" I. Bd. im Artikel über die formale Logik S. 4—22 nachgewiesen hat.

Zu diesem speculativen Erkennen nun hat die speculative Methode Anweisung zu geben. Diese Anweisung wird daher, indem sie nach dem Inhalte des speculativen Erkennens sich richtet, eine dreifache sein müssen, und zwar eine Anweisung für das empirisch-verständige, für das analytische und synthetische Erkennen, welch letzteres beides das dialektische ist.

Ehe wir die Darstellung der durch die speculative Methode gebotenen Functionen beginnen, ist zu sehen, ob wir etwa nicht bloß durch die Natur der Sache allein, sondern auch durch die Anschauungen der Väter über die Dialektik zu den von uns zu gebenden Bestimmungen berechtiget sind. Zuerst ist es Clemens Alexandrinus, der sich über Dialektik in der oben angedeuteten Weise vernehmen läßt. Denn das ist ihm das Geschäft der wahren Dialektik, daß sie dasjenige, was zum Verständniß dem Geiste zugeführt wird, theilt, und das eigenste Wesen der einzelen Dinge klar und deutlich aufzeigt. So ist ihr die Function zugewiesen, die Dinge in ihre Arten einzutheilen, wobei sie dann sofort bis zu demjenigen fortgeht, was schlechthin individuell ist; so daß ein jedes Ding so aufgezeigt wird, wie es schlechthin rein und einfach, und an sich ist [1]). Nehmen wir daher die Dialektik im weitern Sinne; so wies ihr Clemens Alexandrinus dasjenige zu, was wir die empirisch-verständige Thätigkeit nennen. Beinahe ganz in diesem Sinne faßt sie auch Basilius. Sie geht nach ihm darauf hinaus, die Natur der Dinge zu theilen, um sowohl dasjenige zu erkennen, was der Art und Gattung nach zu einander gehört, als dasjenige, was den Gegensatz dazu bildet [2]). Wenn aber Clemens und Basilius das erste der angegebenen Momente herausheben; so behandelt Gregor von Nyssa die zwei übrigen, das synthetische und das analytische, welche beide in der Dialektik ruhen und zur wissenschaftlichen Erkenntniß und Darstellung der Dogmen dienen [3]). Was Clemens Alexandrinus, Basilius und

---

1) Strom. l. I. c. 28. p. 425: *ἀυτη γαρ τῳ ὀντι ἡ διαλεκτικη φρονησις ἐστι περι τα νοητα διαιρετικη, ἑκαστου των ὀντων ἀμικτως τε και εἰλικρινως του ὑποκειμενου δεικτικη· ἡ δυναμις περι τα των πραγματων γενη διαιρετικη, μεχρι των ἰδικωτατων καταβαινουσα, παρεχομενη ἑκαστον των ὀντων καθαρον, οἱον ἐστι, φαινεσθαι.*

2) Basil. in cap. V. Jesaiæ: *ἡ της διαλεκτικης φυσις μαλιστα πεπιστευται ταυτα παρεχειν δυνασθαι· διαιρειν εὐκρινως τας των πραγματων φυσεις, και τα ὁμογενη γνωριζειν, και τα ἐναντια διακρινειν.*

3) Gregor. Nyssen. de anima et resurrectione, ed. Krabinger. Lipsiæ 1837. p. 42 (201): *το μεν οὐν κατα την διαλεκτικην τεχνην δια συλλογιστικης τε και ἀναλυτικης ἐπιστημης βεβαιουσθαι και τα ἡμετερα δογματα, ὡς σαθρον τε και ὑποπτον εἰς ἀποδειξιν ἀληθειας το τοιουτον εἰδος του λογου παραιτησομεθα.*

Gregor von Nyssa je im Einzelnen über die Dialektik bestimmt haben, das faßt Scotus Erigena in Eins zusammen. Im engern Sinne ist sie ihm die Wissenschaft der allgemeinen Vernunftbegriffe, welche sie aufsucht und darstellt [1]). Im weitern Sinne genommen hat sie aber die Aufgabe, die Natur der Dinge, sofern sie erkennbar sind, zu theilen, zu unterscheiden und wieder zu verbinden, so wie Allem seine rechte naturgemäße Stelle anzuweisen [2]). Hat aber die Dialektik diese Aufgabe, so kann sie selbst nicht aus menschlicher Erfindung, sondern nur aus göttlicher Einrichtung sein [3]). Im Ganzen erweist sich nach Erigena die dialektische Thätigkeit als eine vierfache, die ihre Wirksamkeit darlegt in der Division, Definition, Demonstration und Analysis. Die erste theilt das Eine in seine Vielheit; die zweite stellt die Einheit aus der Vielheit wieder her; die dritte führt vom Bekannten auf das Unbekannte, die vierte löst das Zusammengesetzte in das Einfache auf [4]).

So viel über das Geschichtliche der Dialektik. Kehren wir nun zu unserer Darstellung zurück.

Das erste Moment ist das empirisch-verständige. Denn, da das Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung nicht ein apriorisch erzeugtes, sondern ein durch äußere Offenbarung gegebenes ist; so muß die Methode vorerst dahin den erkennenden Geist lenken, daß dieser das von Außen Dargebotene in der rechten Weise in sich aufnehme und in seiner vollen Eigenthümlichkeit verstehe. So ist die Methode auf dem ersten Stadium die Anweisung zur empirisch-verständigen Thätigkeit, welche an sich von derjenigen nicht verschieden ist, welche überhaupt als die erste der theologischen Thätigkeiten auch sonst, also im Allgemeinen, angesehen wird [5]).

---

1) Dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. *De divis. nat.* l. I. c. 29.

2) . . . . Dialecticae, cujus proprietas est, rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. *De divis. nat.* l. I. c. 46. cfr. l. V. c. 4.

3) Quod illa ars non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, a sapientibus inventa et ad utilitatem solertis rerum indaginis usitata. *Ibid.* l. IV. c. 4.

4) De divin. prædestinatione. c. 1. n. 1. Vergl. unsere Abhandlung: Lehre des Johannes Scotus Erigena über das menschliche Erkennen, mit Rücksicht auf einschlägige Theorien früherer und späterer Zeit, mitgetheilt im III. Bde. der Freiburger Zeitschrift für Theologie. S. 239—322.

5) Vgl. unsere Encyklop. der theologischen Wissenschaften, I. Bd. §§. 38. 39. S. 20.

Wie aber schon ihre Benennung anzeigt, ist diese erste Thätigkeit keine einfache, sondern eine zweifache. Als empirische Thätigkeit begreift sie in sich zuerst die der göttlichen Verkündigung entsprechende äußere (ἀρα ἡ πιστις ἐξ ἀκοης [1]) Anschauung, die in die innere übergeht, um sich in dieser als Anschauung des von Außen göttlich Geoffenbarten zu vollenden. Als verständige Thätigkeit, als Thätigeit bloß des Verstandes, aber ist sie dahin gerichtet, das der Anschauung Dargebotene zu verstehen, es als das, was es an und für sich ist, zu begreifen. Um dieses Verstehen zu bewerkstelligen, theilt sich die genannte Thätigkeit selbst wieder in eine zweifache. Zuerst ist sie eine trennende, sondernde. Denn da das göttlich Geoffenbarte so verstanden werden soll, wie es an und für sich ist, muß es nicht nur begriffen werden, wie es als Ganzes, sondern eben so sehr, wie es als Einzelnes ist; d. h. das Ganze muß in seine Momente zerlegt, und diese Momente, welche auf unserem Gebiete Begriffe sind, müssen als Momente, d. h. als einzelne Wahrheiten erkannt und verstanden werden, und zwar in ihrem eigenthümlichsten, individuellsten Wesen, welches nicht weiter mehr aufgelöst werden kann. Das Einzelne in seiner individuellen Bestimmtheit gewinnen wir aber durch Abstraction; das, was wir abstrahiren [2]), oder abstrahirt haben, haben wir so vor uns, daß wir, in dieses Eine gänzlich versenkt, zu gleicher Zeit von allem Uebrigen absehen [3]). Die durch die gesammte empirisch-verständige Thätigkeit gewonnene Erkenntniß des einzelnen Gegenstandes wird ausgesprochen in der Definition, welche so auf directe oder auch auf indirecte Weise das Sichselbstaussprechen der Bestimmtheit des einzelnen Momentes, in der Dogmatik der einzelnen Wahrheit ist. Analytisch möchte vielleicht die verständige Thätigkeit in soferne genannt werden können, als die letztere sich auch damit abzugeben hat, da, wo der Sinn unter Zeichen und Bildern verborgen und somit symbolisch angedeutet ist, den Sinn aus den Zeichen und Bildern zu sammeln.

Auf die empirisch-verständige Thätigkeit folgt die speculative im engern Sinne, welche wir anderwärts schon in eine dialektische und in eine systematisirende eingetheilt haben [4]).

---

1) Röm. 10, 17. vgl. Luc. 7, 1. Matth. 13, 14. Apostlg. 28, 26. (Jesaia 6, 9.) Gal. 3, 2. 5. Joh. 12, 38. 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 2.

2) Abstrahere aliquid.

3) Abstrahere ab aliquo.

4) Vgl. unsere Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. I. Bd. §§. 36. S. 19. §§. 40—49. S. 20—23.

Ist durch die in Anwendung gekommene Methode der empirisch-verständigen Thätigkeit jeder einzelne Begriff in seinem eigenthümlichen Wesen erkannt, so handelt es sich alsbald davon, welches die Ordnung dieser Begriffe unter einander sei. Denn als die Begriffe, die auf Einem und demselben Gebiete vorkommen, oder näher, als die Begriffe Eines und desselben Glaubens, müssen sie eine bestimmte Ordnung unter sich haben, die intellectuelle oder ideale Ordnung des Glaubens nämlich, die wir auch, jedoch ohne an die Bedeutung eines bekannten philosophischen Systems anzuknüpfen, das wir unsrerseits für unwahr halten, den Glaubensidealismus nennen könnten. Diese Ordnung der Glaubensbegriffe als eine lebendige Ordnung zu erkennen, ist Sache der dialektischen Thätigkeit, darum aber auch Aufgabe der dialektischen Methode, ein solches Erkennen durch wissenschaftliche Anleitung zu erzielen. Aus der obigen Bestimmung, die Ordnung der Glaubensbegriffe sei eine lebendige Ordnung, wird ohne Mühe abgenommen werden können, die dialektische Thätigkeit, welche die lebendige Ordnung geistig zu wiederholen und nachzubilden hat, könne unmöglich eine starre und leblose sein. Denn es ist die objective Dialektik des Glaubens selbst, diejenige Dialektik somit, die dem objectiven Glauben immanent ist, welche in der Darstellung der Glaubenslehre sich wiederholen soll und wiederholen muß [1]). Diese Dialektik ist aber als die objective dieselbe, welche in der Kirche von Anfang an bis jetzt gewaltet und sich selbst vollzogen hat. Sie ist folglich die Dialektik des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite, oder die Dialektik der christlichen Wahrheit, welche als eine in der Kirche von Anfang an bis jetzt vorgehende und sich vollziehende auch geschichtliche Lebendigkeit hat. Indem aber die objective Dialektik der christlichen Wahrheit in der Wissenschaft des Glaubens sich wiederholt, die objective Dialektik aber eine geschichtlich-lebendige ist, kann die wirkliche Wiederholung, d. h. die Wiederholung

---

1) Sehr gut sagt Augustinus mit Rücksicht auf die Dialektik: **Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. Sicut enim qui narrat ordinem temporum, non eum ipse componit; et locorum situs aut naturas animalium vel stirpium vel lapidum qui ostendit, non res ostendit ab hominibus institutas; et ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se vel ab homine aliquo rem institutam demonstrat: sic etiam qui dicit, cum falsum est quod consequitur, necesse est ut falsum sit quod praecedit; verissime dicit, neque ipse facit ut ita sit; sed tantum ita esse demonstrat.** ***De doctrina christiana.*** **l. II. c. 32 (50).**

eines Lebendigen, nicht selbst unlebendig sein, d. h. nichts darstellen, was kein Leben hat; denn die Lebendigkeit der Darstellung kommt aus ihrem lebendigen Inhalte, der treu dargestellt werden will.

Gleichwie aber die innere Lebendigkeit der objectiven Dialektik sich darstellt in der Bewegung, mit der sich der Inhalt der Wahrheit in seiner Selbstbestimmung, Selbstentfaltung und Selbstgliederung bewegt hat; eben so ist auch die Dialektik, in der sich nach der obigen Anforderung die objective nur wiederholt, nicht möglich ohne Bewegung, so daß die Lehre von der dialektischen Methode wesentlich die Lehre von der dialektischen Bewegung der christlichen Wahrheiten als der dogmatischen Begriffe ist. Dasselbe wird ausgedrückt, wenn in der Lehre vom Werden der Dogmatik, als eines Systems, von wissenschaftlichen Thätigkeiten oder Functionen die Rede ist. Denn eben, weil Thätigkeiten, die stets als solche lebendig sind, gefordert werden, muß in dem, wozu sie wirken sollen, eine Bewegung vorausgesetzt werden, und diese wird immerhin eine lebendige sein.

Wozu aber die dialektische Bewegung mit den sie constituirenden Functionen? — Dazu, um die oben genannte objective Ordnung der christlichen Wahrheiten als eine lebendige zu erkennen, und die erkannte geistig zu wiederholen.

Dadurch ist zugleich darauf hingewiesen, von welcher Natur die wissenschaftlichen Thätigkeiten selbst sein müssen. Denn eine objective Dialektik in ihrem Wesen erkennend, und eben dieselbe nach all ihren Seiten darstellend, können sie selbst nicht undialektisch sein, sondern müssen eben so sehr eine dialektische Natur in sich tragen, wie nach Plotin das Auge, welches das Licht der Sonne sehen soll, etwas Sonnenhaftes in sich selbst haben muß. Die in Anspruch zu nehmenden Thätigkeiten müssen somit dialektische Thätigkeiten sein.

Diese dialektischen Thätigkeiten oder Functionen sind aber die analytische und die synthetische.

Das Wesen des Dialektischen besteht auf dem Boden des Speculativen überhaupt in diesem Zweifachen, in der Analysis und in der Synthesis, welche beide in Vereinigung mit einander dahin wirken, die objective lebendige Ordnung der dogmatischen Begriffe zu erkennen. Denn da die dogmatische Wissenschaft eine speculative und keine **a priori** construirende ist, so kann es sich in ihr nicht darum handeln, ein System zu construiren, sondern nur nachzuconstruiren, folglich darum, das geistig zu wiederholen, was der göttliche Urheber der Offenbarung und ihrer Begriffe, und der

Werkmeister des Systems heiliger und ewiger Wahrheiten in seinem Verstande construirt hat [1]). Die ganze in Anwendung kommende Dialektik hat daher nur die Aufgabe, das in der objectiven Dialektik der geoffenbarten göttlichen Wahrheit Enthaltene zu erkennen. Denn die Darstellung des Erkannten in einem Systeme ist der systematisirenden Thätigkeit vorbehalten.

Die erste Weise der Wirksamkeit der dialektischen Function ist die analytische, oder die dialektische Thätigkeit ist zuerst die analytische.

Die verständige Thätigkeit ging, wie wir oben gesehen haben, dahin, den einzelnen Begriff in seinem individuellsten, nicht weiter aufzulösenden Wesen zu erkennen und auszusprechen. Durch diese erste speculative Function wird somit das Einzelne erkannt, wie es ist rein nur an und für sich, ohne alle Verwandtschaft, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung, ohne allen Gegensatz. Das aber ist nicht die Weise des Seins, des Bestehens und Wirkens des Einzelnen, ohne alle Verwandtschaft, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung und ohne allen Gegensatz zu sein. Vielmehr besteht für das Einzelne, weil es eben so, wie es an und für sich ist, auch durch Anderes und für Anderes ist, Verwandtschaft, Verhältniß, Beziehung und Gegensatz. Nach diesen Seiten aber wird das Einzelne erkannt durch die analytische Thätigkeit. Denn diese ist ihrer Natur nach dahin gerichtet, zu erkennen, wie das Einzelne nicht für sich, sondern in und zu einem Ganzen, oder wie es integrirendes Moment dieses Ganzen ist. Die analytische Thätigkeit ist an sich auflösender Natur. Aber nicht löst sie das an und für sich nicht weiter auflösbare individuelle Wesen des Einzelnen auf, sondern die Zuständlichkeit, in welche das Einzelne durch die empirisch-verständige Thätigkeit versetzt worden ist. Denn aus dem Zustande des alleinigen An- und Fürsichseins versetzt die analytische Thätigkeit das Einzelne in den Zustand des Seins durch und für Anderes, so wie des Seins durch und für ein Ganzes. Was daher aufgelöst wird, ist die einseitige, beschränkte, verhältniß- und beziehungslose Zuständlichkeit, welche als diese zugleich eine unwahre ist. Denn wahr ist für das Erkennen nur, was in seinem ganzen Wesen und in seiner ganzen Relation vor uns hintritt. Indem daher die analytische Thätigkeit die genannte unwahre Zuständlichkeit in ihrer Beschränktheit aufhebt, hebt sie nicht das Einzelne in seiner individuellen Bestimmtheit, sondern nur in seiner ein-

1) Vergl. die kurz zuvor aus Augustinus S. 169 mitgetheilte Stelle.

seitigen Beschränktheit auf, indem sie es zugleich so setzt, wie es wesentliches Moment einer höhern Einheit, integrirendes Glied einer lebendigen Ordnung und Theil eines zusammenhängenden Ganzen ist. Der Gang der analytischen Thätigkeit ist daher der von den durch die Principien gesetzten Folgen zu den Principien selbst, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu dem Bedingenden.

Den vorhin genannten Zweck erreicht aber die analytische Thätigkeit vorzugsweise dadurch, daß sie die Stellung des einzelnen Begriffs und der einzelnen Begriffe überhaupt in der organisch lebendigen Gliederung des objectiven Begriffsystemes in der Art aufsucht und auffindet, wie die Begriffe einander entweder coordinirt oder subordinirt sind. Somit hat die Analysis aufzufinden und in sich nachzubilden die in der objectiven Begriffsordnung herrschende Coordination und Subordination, Division und Subdivision [1]). Wenn durch diese Thätigkeit das Verhältniß, die Beziehung und Verwandtschaft der Begriffe unter einander aufgefunden wird, so ist damit noch nicht Alles geschehen, was die analytische Thätigkeit bewirken will. Denn es gibt noch ein Weiteres, was von ihr zu berücksichtigen ist; und dieß ist der Gegensatz, (der sich steigern kann und wirklich gesteigert hat zum Widerspruch), und zwar bald in engerem, bald in weiterem Sinne, bald wie er als ewiger immerwährend bestehen, bald wie er aufgehoben werden soll. Während in der eben angedeuteten Hinsicht die Gegegensätze und in der Zeit hervorgetretenen Widersprüche in der Dogmatik selbst behandelt werden,

---

1) Vergl. unsere Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 40 bis 44. S. 20. 21. Johannes Scotus Erigena gibt hierüber nachstehende Bestimmung: **Analytice (*ἀναλυτικη*) a verbo *analyo* (*αναλυω*) derivatur, id est, resolvo vel redeo; *ana* (*ἀνα*) enim *re*, *lyo* (*λυω*) vero *solvo* interpretatur; inde et nomen nascitur *analyo*, quod in resolutionem vel reditum similiter vertitur; sed Analysis proprie pro dissolutione propositarum quaestionum dicitur, Analytice de reditu divisionis formarum ad principium ejusdem divisionis; omnis enim divisio, quae a Graecis *merismus* (*μερισμος*) dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam deffinito ad infinitos numeros videtur: hoc est generalissimo usque ad specialissimum. Omnis vero recollectio veluti quidam reditus iterum a specialissimo inchoans, et usque ad generalissimum ascendens, Analytice vocatur: est igitur reditus et resolutio individuorum in formas, formarum in genera, generum in ousias (*οὐσιας*), ousiarum in sapientiam et prudentiam, ex quibus omnis divisio oritur, in easdem finitur. *De divis. rat.* l. II. c. 1.**

haben wir sie an dem gegenwärtigen Orte mit Rücksicht auf die analytische Thätigkeit nur zu nennen; sie sind, ohne jedoch ihre Zahl erschöpfen zu wollen: Objectives und Subjectives, Ideales und Reales, Denken und Sein, Allgemeines und Einzelnes, Idee und Erscheinung, (Wesen und Schein, Wahrheit und Lüge, Gutes und Böses,) Geistiges und Sinnliches, Nothwendiges und Freies, Ewiges und Zeitliches, Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives, Göttliches und Menschliches, Geschichte und Natur u. s. w. u. s. w.

Hat die analytische Thätigkeit ihre Aufgabe in der eben genannten Weise gelöst; so wird die synthetische die ihrige auf die entgegengesetzte lösen. Wenn daher der Gang der analytischen Thätigkeit der von den Folgen zu den Principien, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu dem Bedingenden war; so wird der Gang der synthetischen Thätigkeit umgekehrt der von den Principien zu den Folgen (a principiis ad principiata), von den Ursachen zu den Wirkungen, von der Einheit zur Vielheit, vom Allgemeinen zum Besondern, vom Bedingenden zu dem Bedingten[1]) sein. Ist jener der regressive, so ist dieser der progressive. Ist der analytische Weg, wie sehr richtig schon Aristoteles bemerkt hat, als der Weg unseres erkennenden Geistes, dem Wege, den die Natur nimmt, entgegengesetzt; so hört diese Entgegensetzung auf dem synthetischen Wege auf; denn auf ihm gehend, gehen wir mit der Natur, mit der Sache, mit dem Objecte selber. Durch die synthetische Thätigkeit versetzen wir uns unmittelbar in die belebende Einheit, aus der in consequenter Reihenfolge die Vielheit der Momente hervorströmt; wir begeben uns durch sie in den Mittelpunkt der Sache, von dem als aus dem Alles enthaltenden und Alles tragenden Princip die wesentlichen Bestimmungen alle ausgehen, sich entfalten und zu einem Ganzen organisch gliedern.

Wenn daher auf dem analytischen Wege die genealogische Folge der Begriffe in aufsteigender Linie in Betrachtung kommt, so greift dieselben Begriffe die synthetische Thätigkeit so auf, wie sie in absteigender Linie auf einander folgen. Oder, wenn wir ein Bild vom Netze nehmen wollen, so fällt das Flechten desselben der synthetischen, das Auf-

---

1) Vgl. unsere Encyklopädie der theol. Wissenschaften. Bd. I. Speculative Theologie. §§. 12—14. S. 105.

lösen aber desselben Netzes der analytischen Function zu. — Gliedern sich, wie oben bemerkt, die wesentlichen Bestimmungen zu einem organischen Ganzen; so stellt sich damit auch in unserer Wissenschaft heraus, was sonst im Allgemeinen wahr ist, daß nämlich das Ganze, von einem Grundgedanken getragen, in seinem Theile, die Einheit in ihrer Vielheit sich gliedere, daß aber eben darum auch das Einzelne aus dem Ganzen erkannt wird. Daraus ist nicht nur zu erklären, warum das Einzelne immerwährend auf das Ganze als auf den Grund zurückweise, aus dem es hervorgestiegen ist, sondern auch, warum es die Züge des Allgemeinen an sich trage.

Es könnte nun aber die Ansicht sich geltend machen, die synthetische Thätigkeit sei die construirende. In diesem Falle würde sie sicher aufhören, eine speculative Function zu sein, welcher ihr Gegenstand gegeben ist. Dem aber ist nicht so. Denn eben weil der Gegenstand der speculativen Wissenschaft ein gegebener ist, kann die synthetische Thätigkeit, die wir gegenwärtig beschreiben, nur eine anschauende, nur eine erkennende sein, eine solche folglich, die nicht selbst construirt, sondern die im Objectiven, in der lebendigen Ordnung der Wahrheiten von selbst vor sich gehende Bewegung, so wie die damit verbundene, sich selbst vollziehende Genesis der Begriffe anschaut, und den ganzen Proceß der Begriffsbildung erkennt, wie er sich von seinen Principien aus bis dahin verläuft, wo er nach vollkommener Entfaltung und Gliederung seines wesentlichen Inhaltes von Oben nach Unten, an seinem zeitlichen Abschlusse steht. Die synthetische Thätigkeit besteht daher als eine speculative darin, daß sie ihren Gegenstand in seiner, aus ihm selbst hervorgehenden dialektischen Fortbewegung, in seiner Selbstgenesis, in seiner Selbstentfaltung, und Selbstbestimmung anschaut und erkennt, folglich begreift, wie die Einheit übergeht in die Vielheit, um sich in dieser auszugestalten; wie das Allgemeine sich besondert, und aus der Besonderung in sich selbst wiederum zurücknimmt; wie die Ursache ihre Wirkung setzt; wie der Grund in seinen Folgen sich manifestirt; und endlich, wie das Princip organisch sich ausbreitet in das, was es in seiner vollen Entwicklung ist, folglich aus seinem Potenzzustande sich erhebt und zu dem durch dialektische Bewegung fortgeht; was es **actu** ist. Die synthetische Function ist daher eine anschauende und durch Anschauung erkennende Function; oder sie ist selbst Anschauung und Erkenntniß, Anschauung und Erkenntniß des Ganges nämlich, den das sich entwickelnde Objective im Processe seiner wirklichen Entwicklung einschlägt und verfolgt.

Synthetisch wird daher derjenige thätig sein, dem ein Ineinanderschauen und Zusammenschauen alles dessen gelingt, was aus der genetischen Entwicklung und organischen Gliederung eines lebendigen Princips hervorgeht.

Diese Vorstellung von der synthetischen Function läßt sich selbst philologisch rechtfertigen. Denn wenn das Verbum, von dem es abgeleitet wird, *συντιθημι*, bauen, heißt, und der Begriff sodann ist, ein wissenschaftliches Gebäude aufführen; so wird die auf die Erkenntniß ausgehende Anschauung den Aufbau in sich wiederholen, sie wird mit- oder nachbauen, und so die Forderung erfüllen, die durch den Begriff und das Wesen der Methode gestellt wird. Oder die das Objective wissenschaftlich erkennende Thätigkeit wird eine mitsetzende sein, d. h. das, was das objective Princip setzt und schafft, das wird die synthetische Thätigkeit im Erkenntnißprocesse mitsetzen; so daß das Verbum *συντιθημι* ganz eigentlich und wortgetreu genommen wird. Verbinden wir aber beide Vorstellungen mit einander, so wird dieß in der Art geschehen, daß wir sagen, die synthetische Thätigkeit sei eine solche, welche mit dem objectiven Princip, welches durch Setzen baue, mitsetze.

Indem aber die analytische Thätigkeit eben so sehr eine anschauende und erkennende ist, wie die synthetische, kann gefragt werden, wie sich beide von einander unterscheiden. Die Antwort ist leicht. Sie sind beide anschauende und erkennende Thätigkeiten, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wenn die analytische Thätigkeit als regressive die Begriffe anschaut und erkennt, wie sie als schon fertige und vollendete, nach ihrer Verwandtschaft, nach ihrem Verhältniß und nach ihrem Gegensatz vor uns stehen; so schaut und erkennt sie die synthetische als progressive so, wie sie sind in ihrer lebendigen Erzeugung und Entwicklung durch ein Princip, welches, indem es sich dialektisch bewegt, Verwandtschaft, Beziehung, Verhältniß und Gegensatz hervorruft oder bestimmt. Die analytische Thätigkeit hat somit das Gewordensein, die synthetische das Werden, die Genesis, zu ihrem Gegenstande.

Die Wirksamkeit der einen Thätigkeit ist aber für die der andern nicht gleichgültig, vielmehr dienen sich beide zur gegenseitigen Bestätigung und Bewahrheitung. Denn was die eine auf ihrem Wege anschaut und erkennt, das schaut und erkennt auch die andere auf dem entgegengesetzten; so ist die eine die Probe der andern. Daher kommt die enge Verkettung der analytischen und synthetischen Methode, das Hineingewachsensein der einen in die andere, die unaufhörliche Wechselsprache der einen mit der andern, woraus eben erkannt wird, daß ihre Natur eine schlechthin dia-

lektische ist, die, in dieser Beschaffenheit, ein großes Netz der Erkenntniß über Alles ausbreitet, dessen engverkettetes Wesen eben das Wesen ihrer eigenen Natur ist. In diesem dialektischen Wesen der Functionen liegt es schon an und für sich, daß und warum in jedem Acte lebendigen Erkennens beide Thätigkeiten als stets und überall zusammenwirkende sich gegenseitig voraussetzen und fordern. Je rüstiger und kräftiger die eine sich erweist, desto rascher kann die andere auf ihrem Wege vorwärts schreiten. Je mehr wir auf dem synthetischen Wege das Ganze in seiner Entwicklung aus seinem Alles erzeugenden und tragenden Princip in uns nachbilden, desto leichter werden wir auf dem andern Wege begreifen, welches Verhältniß, welche Beziehung und welche Verwandtschaft der einzelne Gedanke oder Begriff zu den übrigen seiner Ordnung habe. Und je mehr wir das letztere durch Analysis begreifen, desto leichter werden wir synthetisch das Ganze in seinem genetischen Processe durch geistige Nachbildung in uns wissenschaftlich nachschaffen.

So viel über die genannten beiden Thätigkeiten im Allgemeinen. Wenn nun aber das Gesagte gerade so, wie Alles bestimmt worden ist, seine durchgängige Anwendung auch in der Dogmatik findet; so werden zwar in dieser Wissenschaft die analytische und die synthetische Methode zugleich vorkommen; allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß eine derselben im Uebergewichte sein könne, so jedoch, daß die andere dadurch nicht verhindert wird, ihre Function im ganzen und vollen Sinne zu üben.

Diejenige Methode nun, von der wir glauben, daß sie in diesem Sinne in unserer Wissenschaft ein Uebergewicht mit Recht in Anspruch zu nehmen habe, ist die synthetische. Setzt doch selbst die Analysis die Synthesis überall voraus, und wirkt sie doch selbst überall dahin, daß diese sich geltend mache, weil auch sie von einer verborgenen Einheit sowohl ausgeht als auf diese allenthalben hinzielt. Wenn daher von einer rein synthetischen, d. h. nur synthetischen Methode nicht die Rede sein kann; so wird die Rede noch viel weniger sein können von einer rein oder nur analytischen. Aber auch wenn beide Methoden in Anwendung kommen, wird dennoch die Anwendung selbst und die auf sie sich gründende Darstellung sehr verschieden sein, je nachdem das Uebergewicht bestimmt wird, das man der einen über die andere zuerkennt. Es wird am Orte sein, wenigstens die hauptsächlichsten der möglichen Weisen einer methodischen Behandlung der Dogmatik namhaft zu machen.

a) Die erste der zu schildernden Methoden ist die scholastische; nicht die in mancher Hinsicht höher stehende rein scholastische des Mittel-

alters, die wir in der Geschichte der Dogmatik näher zu charakterisiren gedenken, sondern die heute noch an manchem Orte in Anwendung gebrachte, jener frühern oft sehr unglücklich nachgebildete, folglich die scholastische Methode der Gegenwart. Sie besteht aber wesentlich in folgendem Verfahren. Es wird allererst ein Satz aufgestellt, z. B. Gott ist, Gott ist allmächtig, Gott hat die Welt erschaffen u. s. w. u. s. w. Dieser Satz wird sofort erwiesen zuerst aus der heiligen Schrift, und dann aus der kirchlichen Tradition. Endlich werden die Einwürfe genannt und widerlegt, die sich gegen den Inhalt des jeweiligen Satzes erhoben haben.

Der Vortheil dieser Methode stellt sich unverkennbar für den mündlichen Vortrag heraus. Das, was behandelt werden soll, wird nicht erst mühsam gesucht, es wird in seinem einfachsten Ausdrucke sogleich zur klaren Anschauung hingestellt. Aber wie es dasteht, ist es nicht ein bloß Gemeintes, bloß Dafürgehaltenes, sondern es ist ein aus den Quellen der göttlichen Offenbarung Geflossenes und daher aus dieser Erweisbares. Endlich wird man nicht bloß je bei einer besondern Wahrheit mit allen Gegenreden und Widersprüchen bekannt, die im Verlaufe der Zeit Statt gefunden haben; sondern diese werden selbst je am Orte zugleich widerlegt und durch Widerlegung zurückgewiesen. — Allein so viel Vortheil diese Methode auch für den mündlichen Vortrag haben mag, so viel Nachtheil hat sie gewiß für diejenige Darstellung, welche die ächt wissenschaftliche ist. Denn weder ist hiebei die rechte Analysis, noch die wahre Synthesis. Nicht die ächte Analysis, weil das bloße Aufzählen von Aussprüchen der heiligen Schrift und der Tradition nicht Analysiren heißen kann; nicht die wahre Synthesis, weil die dogmatischen Sätze, die der Reihe nach einander aufgestellt und erklärt werden, in der Regel außer aller dialektischen Verbindung mit einander sind. Es ist keine lebendige Bewegung in ihnen, und darum wirken sie auch nie mit der Macht der vollen Wahrheit, die ohnehin durch das beständige Aufzählen von Einwürfen und durch die eben so beständige Widerlegung derselben unendlich gebrochen wird.

Der Zusammenhang, den man durch die Art der mehr numerischen Zusammensetzung erreichen will, ist so sehr in eine bloße Summe äußerlicher Theile gesetzt, daß das organische Band als schlechthin zerrissen anzusehen ist, und beinahe keine einzige Spur mehr übrig bleibt, durch welche das durchströmende Leben der göttlichen Offenbarung als ein Ganzes bezeichnet würde. Das ganze Verfahren läuft auf einen Nachweis hinaus, daß diese oder jene Wahrheit in Schrift und Tra-

dition enthalten sei; allein ein bloßer Nachweis ist noch sehr weit davon entfernt, Beweis zu sein.

b) Viel höher steht gegen diese erste die andere Methode, welche gleichfalls theologische Sätze in der Form von Dogmen aufstellt, und diese eben so aus Schrift und Tradition erweist, dabei aber zugleich noch ein Anderes zu erreichen strebt. Denn wenn nach der ersten Methode die Sätze ohne dialektische Verbindung dastehen, und so die objective Dialektik der christlichen Wahrheiten nicht, was sie sollen, in sich wiederholen; so sucht die zweite Methode die Sätze so zu stellen, daß in ihnen nicht nur der Inhalt, das Was der göttlichen Offenbarung, sondern auch die Weise oder das Wie derselben, vor Allem aber ihr Zusammenhang festgehalten wird. Aber eben indem sie der Weise oder dem Wie der göttlichen Offenbarung nachgeht, und in diesem Sinne das Aufgefundene sofort darstellt, findet und stellt sie es zugleich dar in seiner dialektischen Bewegung, durch welche der ganze innere Zusammenhang der göttlichen Wahrheit manifest wird. Hiebei ist zugleich auch den beiden Thätigkeiten, der synthetischen wie der analytischen, Raum gelassen, sich in ihrer Eigenthümlichkeit, wenn vielleicht schon nicht in der vollen, zu offenbaren. Die synthetische wird sich erweisen in der Eigenthümlichkeit der Satzstellung, die analytische in der Eigenthümlichkeit der Erläuterung, die eben so wahrhaft analytisch, wie die erstere wahrhaft synthetisch ist. Während aber diese zweite Methode den Vortheil der ersten hat, ohne zugleich ihren Nachtheil zu bringen, wird sie stets als diejenige zu empfehlen sein, die, wohl durchgeführt, nur mit großem Erfolge in Anwendung gebracht werden kann.

Allein es wirft sich nun eine Frage auf, die auf der einen Seite schwer abzuweisen, auf der andern aber nicht leicht zu beantworten ist. Diese Frage aber ist folgende:

Wenn in der wissenschaftlichen Darstellung sich die objective Bewegung der Wahrheiten nach ihrem dialektischen Processe wiederholen soll, gilt dieß von der ganzen Bewegung, wie sie in der Kirche historisch nach allen ihren Umständen, so wie unter allen Zuständlichkeiten, die sich auf Zeit und Ort, so wie auf Personen beziehen, verlaufen hat? Diese Frage werden wir mit Rücksicht auf das, worauf es eigentlich ankommt, auch so stellen können: wird in die Dogmatik zugleich auch die Dogmengeschichte nach ihrem vollen Verlaufe aufgenommen? — Die Dogmengeschichte als Geschichte der Entwicklung der christlichen Ideen würde in dieser Weise ihre naturgemäße Stellung zwischen den biblischen und den kirchlichen

Bestimmungen einnehmen, welche letztern die conciliarischen, d. h. diejenigen sind, welche die Kirche nach dem Ablaufe und Abschluß einer längern oder kürzern dialektischen Bewegung als die entscheidenden gegeben hat.

Diese Frage beantworten wir von unserem Standpunkte aus also:

Da, wo das dogmengeschichtliche Moment schlechthin ausgeschlossen bleibt, wird auch die objective Bewegung ausgeschlossen; da aber, wo die Dogmengeschichte selbst nach ihrem ganzen Inhalte aufgenommen wird, wird der dialektische Zusammenhang der Begriffe unterbrochen und selbst aufgehoben. Denn das für sich ausgebildet dastehende Moment will sich dialektisch mit seinem folgenden, eben so ausgebildeten verbinden, nicht aber durch historische Erörterung der eigenen Schicksale und der des andern von jener Verbindung abgehalten sein. Was also wissenschaftlich gefordert wird, ist für uns nicht die Dogmengeschichte selbst, sondern das Resultat derselben. Dabei bleibt es jedoch dem mündlichen Vortrage unbenommen, auf dogmengeschichtliche Erörterungen sich nebenbei einzulassen, wenn nur diese selbst den strengen Zusammenhang der Begriffsgliederung nicht zerreißen. Dieß aber werden sie um so weniger, je mehr in diese Gliederung nur die Resultate der dogmengeschichtlichen Bewegung aufgenommen werden, welche ohnehin die Spuren der letztern stets an sich tragen werden.

Aus den bisherigen Bemerkungen muß es sich auch ergeben, was von jenen dogmatischen Systemen zu halten sei, die ihrer Behandlung nach auf eine ausschließliche oder doch ziemlich ausschließliche und dadurch einseitige Weise entweder mit dem Namen der biblischen, oder der patristischen, oder der symbolischen, oder der historischen Dogmatik belegt werden können, und die, auch wenn sie selbst sich so nicht benennen, so dennoch benannt werden können, wenn und sobald irgend einem der genannten Momente ein zu großes Uebergewicht gestattet wird.

α) Biblische Dogmatik. Unter dieser verstehen wir jene, welche den Kreis ihres Bewußtseins nicht weiter zieht, als wie er durch die Schriften des Alten, besonders aber des Neuen Testaments bestimmt ist. Die ganze Entwicklung, welcher hier Raum gestattet wird, geht also, das Christliche betreffend, nicht über das apostolische Zeitalter hinaus. Und eben so wenig findet das in sie eine Aufnahme, was der Tradition angehört, deren Kreis nicht nur viel weiter ist, sondern die auch allein da die Schrift selbst zu erklären vermag, wo diese entweder selbst aus sich dieß zu thun nicht im Stande ist, oder wo Streitigkeiten über den wahren

Sinn entstanden sind. Was aber nach dem Inhalte die Form angeht, so ist die biblische Dogmatik entweder eine logisch geordnete Zusammenstellung biblischer Sätze, oder eine, mehr ins Wissenschaftliche gehende, Entwicklung derselben, was aber bisher mehr von einzelnen Theilen der Bibel, wie den Schriften des heil. Paulus und Johannes, als von der ganzen heil. Schrift gesagt werden kann. Aber auch die Methode ist ihr nicht fremd, zunächst eine Exegese in Betreff derjenigen Stellen zu versuchen, die dem intendirten Inhalte nach unter einer bestimmten Rubrik vorkommen müssen, um sofort die gewonnenen Resultate unter dieser als biblische Wahrheiten zusammenzustellen, oder auch innerlich zu verbinden.

β) Patristische Dogmatik. So wird jene genannt, die auf die Aussprüche der Väter und der mittelalterlichen Theologen bei der dogmatischen Beweisführung sowohl als bei der eigentlichen dogmatischen Construction eben so baut, wie auf die Aussprüche der heiligen Schrift und auf die Bestimmungen der Kirche; so daß, bei der innern Verbindung der christlichen Wahrheiten zu einem System, der Ausspruch eines Kirchenvaters oder Theologen eben so ein integrirendes Glied für sich zu bilden berechtiget ist, wie die Aussprüche der Schrift und der Kirche, ohne daß zuvor seine Identität mit diesen nachgewiesen worden ist. Indem aber so dem Menschlichen dieselbe Auctorität zugeschrieben wird, wie dem Göttlichen, vermischt man entweder beides mit einander, oder hebt mit dem Einen auch das Andere auf, d. h. der Unterschied von beiden muß so aufhören [1]).

γ) Symbolische Dogmatik. Diese ist das Gegentheil der biblischen. Denn wenn jene auf die vom apostolischen Zeitalter an in der Kirche fortgehende Entwicklung keine Rücksicht nimmt, so wenig wie auf die in der Kirche seiende Tradition; so legt die symbolische Dogmatik den Hauptaccent auf diese Entwicklung, im Zusammenhange mit der Tradition, indem sie vorzugsweise jene Ergebnisse aufnimmt, die als geistige Thaten des christlichen Bewußtseins anzusehen sind, wie sich diese bei und nach

---

1) Wohl nur unter ähnlichen in der Natur der Sache gegründeten Ursachen schreibt Augustinus an Hieronymus über den Apostel Paulus und seine Commentatoren: **Quamquam sicut paullo ante dixi, tantummodo scripturis canonicis hanc ingenuam debeo servitutem, qua eas solas ita sequor, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem — verum, tamen ipse mihi pro his omnibus, immo supra hos omnes Apostolus Paulus occurrit. Ad ipsum confugio; ad ipsum ab omnibus, qui aliud sentiunt, litterarum ejus tractatoribus provoco: ipsum interrogans interpello et requiro in eo etc. Epist. 82.**

bestimmten Entwicklungsepochen ergeben haben — die conciliarischen Aussprüche der Kirche. Der Hauptgesichtspunkt bei der dogmatischen Construction ist hier also das Symbol, wodurch die Dogmatik zur Symbolik, oder auch zur Synodologie wird.

δ) Die historische Dogmatik. Unter dem historischen Momente ist hier nicht etwa dasjenige zu verstehen, was wir oben über den historischen Charakter als einen dem Christenthume wesentlichen gesagt haben, sondern wir begreifen unter ihm die ganz eigenthümliche geschichtliche Behandlung. Diese aber besteht darin, mit jeder Umgehung einer dialektischen und systematischen Verbindung der Dogmen unter sich die christlichen Wahrheiten vielmehr da aufzusuchen, wo sie sich zuerst geoffenbart haben, und an diesem Orte ohne Rücksicht auf die übrigen Wahrheiten zu behandeln. Der Gang aber, der genommen wird, ist folgender: Man macht den Anfang mit der Weltschöpfung und spricht am Faden der Alten Geschichte fort bis zum Eintritt Christi in die Welt; eben so verfährt man mit dem Neuen Testamente, indem man je dasjenige Dogma entwickelt, welches in der geschichtlichen Offenbarung nahe oder am nächsten gelegt zu sein scheint. Während man aber so verfährt, zerreißt man nothwendig den dogmatischen Zusammenhang, indem, was geistig zu einander gehört, der Zeit nach von einander getrennt wird, wie denn z. B. die Lehre, daß Gott der Dreieinige sei, erst bei der Taufe Jesu durch Johannes und der hiebei Statt gehabten himmlischen Erscheinung behandelt wird.

Eine solche Behandlung der heiligen Geschichte als der Offenbarungsgeschichte, bei welcher die göttlichen Wahrheiten erst aufgesucht werden, läßt keine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Dogmatik zu, und ist, weit entfernt, wirkliche Dogmatik selbst zu sein, wesentlich nur eine Phänomenologie des Offenbarungsbewußtseins, die, wenn sie in geschickte Hände fällt, zwar ein gar nicht unbedeutendes Interesse für sich in Anspruch nehmen kann, die aber, wenn sie mißlingt, die unglücklichste aller Mißgeburten sein wird. Aber auch im ersten glücklichen Falle ist sie dennoch nichts Anderes als eine Vorbereitung auf die eigentliche Dogmatik.

Eine historische Dogmatik anderer Art ist diejenige, welche an sich nichts Anderes ist, als Dogmengeschichte; wir finden sie in der Regel bei den Rationalisten der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit, d. h. bei denjenigen, welche, indem sie den innern Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht begriffen haben, nun in ihrer gänzlichen Verkennung der Wahrheit kein anderes Interesse mehr an dem Christenthume zu neh-

men im Stande sind, als ein antiquarisches, d. h. ein solches, das eben so todt für's Heilige ist, wie sie selber.

Wenn das Fehlerhafte der eben beschriebenen Systeme darin besteht, daß sie einander gegenseitig ausschließen; so wird die wahre Methode verlangen, die getrennten Momente gleich sehr gelten zu lassen und mit einander zu verbinden, besonders das biblische und symbolische, als welche überall den Ausschlag geben, indem zugleich das symbolische stets die höchste Spitze des dogmengeschichtlichen ist; denn das historische, wenn und soweit es im obigen, bloß phänomenologischen Sinne Berücksichtigung verdient, gehört in die Apologetik (Theorie der Offenbarung), das patristische aber kann kein Gewicht für sich haben ohne das symbolische, dem es unterworfen ist.

Indem aber der Dogmatiker das biblische, patristische, historische und symbolische Moment mit einander verbindet, sucht er den Lehrbegriff so darzustellen, wie er in der Bibel begründet ist, wie er geschichtlich sich entwickelt, und wie er in den Bestimmungen der Kirche seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. So entfalten wir die christliche Wahrheit von ihrer einfachen Urgestalt herauf bis zu ihrer völlig entwickelten Gestalt, von ihrem ersten Keime an bis zu der letzten Ausbreitung und Manifestation ihres innern Gehaltes in der angemessensten Form ihres Daseins.

Während wir aber in solcher Weise dem Entwicklungsgange der christlichen Wahrheit nachgehen, ist unsere Thätigkeit eine dogmenhistorische, und es wiederholt sich jetzt die Frage: ob und wie die Dogmengeschichte mit der Dogmatik zu verbinden sei.

Sie ist mit dieser zu verbinden, weil es das dogmatische Interesse fordert, die Art und Weise der Entfaltung der christlichen Wahrheit zu kennen; aber diese Verbindung kann, wenn das dogmatische System nicht fortwährend unterbrochen werden soll, nicht so Statt haben, daß die Dogmen, welche als schon entwickelte in der Dogmatik organisch verbunden werden sollen, je im Besondern, bevor jene Verbindung geschieht, vor unsern Augen erst entwickelt werden; sondern dieß Geschäft überläßt die Dogmatik der Dogmengeschichte, auf welche sie sich nur beruft, und deren Functionen sammt ihren gelieferten Resultaten nur beim mündlichen Vortrage wiederholt werden können.

Dann aber wird es endlich Zeit sein, die Dogmengeschichte selbst für etwas Anderes und Höheres zu halten, als wofür sie bisher gehalten worden ist, und wonach man sie so lange behandelt hat. Denn ihrer eigentlichen Aufgabe nach ist sie die Entwicklungsgeschichte der

christlichen Ideen, die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite [1]).

Nach diesen Auseinandersetzungen kehren wir zu der speculativen Methode zurück. Wie sie als die dialektische durch Analysis und Synthesis bedingt sei, haben wir oben schon gesehen, so wie, worin die beiden letztern bestehen und in welcher Beziehung sie zu einander sind. Ohne das dort Auseinandergesetzte noch einmal zu behandeln, holen wir jetzt lediglich nur nach, was damals zurückgeblieben ist.

Weder Analysis noch Synthesis, die, wie oben gezeigt worden ist, in speculativen Thätigkeiten bestehen, können anders denn nur als anschauende und erkennende Functionen betrachtet werden; denn es ist in der Speculation nicht apriorisch zu construiren, sondern durch Anschauung und für dieselbe nur zu reconstruiren: das aber, was durch Reconstruction zu wiederholen ist, das ist die objective lebendige Ordnung der christlichen Wahrheiten, die objective Dialektik des Glaubens oder des christlichen Bewußtseins, dessen nach allen Beziehungen treue Darstellung eben die wissenschaftliche Dogmatik oder die Dogmatik als wissenschaftliches System ist [2]).

Wenn wir nun zu diesem Behufe der synthetischen Thätigkeit ein Uebergewicht über die analytische zugestanden haben; so geschah es lediglich nur in Absicht auf die Richtung, welche in der Speculation einzuschlagen ist, und wonach wir das dem Glauben immanente Wissen so auffassen und im Systeme selbst so darstellen, wie es sich aus seinem Princip durch einen genetischen Proceß entwickelt, aus seiner Einheit in seine Vielheit, und aus seiner Allgemeinheit in seine Besonderheit dialektisch sich bewegt. Dabei bleibt es der Analysis unbenommen, in ihrer vollen Kraft und in ihrem ganzen Umfange sich thätig zu erweisen. Beide aber verhalten sich also zu einander. Während die Synthesis vorzugsweise die in der objectiven Dialektik vor sich gehende Evolution erkennt, ist die Thätigkeit der Analysis vorzugsweise auf die Involution gerichtet;

---

1) Zwar haben einige von den dogmenhistorischen Darstellungen der letztern Zeit außerhalb der katholischen Kirche sich durch bessere Gedanken bestimmen lassen; allein diese Gedanken kamen nicht zu ihrer Ausführung, weil an die Stelle der Entwicklung alsbald die Veränderung getreten ist, was bei den Katholiken nie geschehen ist, und nach dem Geist ihrer Kirche nie geschehen kann.

2) Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicuam, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, *eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.* *Augustin.* de util. cred. c. 18. n. 20.

während die Syntheſis der Entwicklung auf dem genetiſchen Wege nachgeht, und dem Sichſelberſchaffen des Zuſammenhanges ſchrittweiſe folgt, ſtrebt die Analyſis, das Ineinanderſein der Begriffe nach ihrem verwandtſchaftlichen, verhältniß- und beziehungsmäßigen, ſo wie nach ihrem gegenſätzlichen Verhalten zu erkennen, und zwar ſo, wie es nicht ein werdendes, ſondern ein gewordenes iſt.

Nach dieſer Methode ſcheint es aber nicht wohl thunlich, theologiſche Sätze in der Form von Dogmen anders hinzuſtellen als ſo, wie ſie Reſultate der dialektiſchen Entwicklung ſind, wonach ſie auch im ſynthetiſchen Intereſſe an keinem andern Orte aufgeſtellt werden können, als am Ende einer jeweiligen Entwicklung. Wenn ſie daher überall dennoch ſchon an den Anfang geſtellt werden, kann dieß nur geſchehen dem analytiſchen Verfahren zu lieb. Damit aber hiebei die Syntheſis nicht nur nicht in Nachtheil komme, ſondern ſelbſt noch im Uebergewichte bleibe, werden die dogmatiſchen Sätze zu Anfang nur als dasjenige zur klaren und deutlichen Anſchauung hingeſtellt werden dürfen, was zunächſt zu entwickeln iſt, ſo daß ſie ihre wahre Stelle erſt am Ende der Entwicklung auf wiſſenſchaftliche Weiſe einnehmen würden. Daher wird ſich denn auch überall die Analyſis mit der Syntheſis in der Art verbinden und mit dieſer ſo zuſammenwirken, daß das ſo eben Geforderte wirklich erzielt wird. Daher wird es überhaupt nicht verwehrt ſein, beim Beginne einer Entwicklung prägnante, die ganze Entwicklung andeutende Sätze vorauszuſtellen, welche, ohne Lehrſätze in der Form und Bedeutung von Dogmen ſein zu wollen, dennoch den dogmatiſchen Grundgedanken kurz ausſprechen. Was ſodann auf dieſe Sätze folgt, iſt nicht bloß die Erklärung jenes vorausgeſtellten dogmatiſchen Grundgedankens, ſondern es iſt die eigentliche, im feſten Gange ſich durchführende Entwicklung deſſelben, was mehr iſt als die Erklärung. Dieſe Methode iſt jene, welche wir ſelbſt zumeiſt befolgt haben.

Hat auf ſolche Weiſe die dialektiſche Thätigkeit als die analytiſche und ſynthetiſche ihre Aufgabe gelöst; ſo folgt zur Vollendung des Ganzen die ſyſtematiſirende.

Die ſyſtematiſirende Thätigkeit beſteht aber vorzugsweiſe darin, die dogmatiſchen Begriffe und Sätze als die weſentlichen und nothwendigen Momente der Einen chriſtlichen Wahrheit ſo mit einander zu einem organiſchen Ganzen zu verbinden, wie ſie durch die dialektiſche Thätigkeit, d. h. durch die ana-

lytische und synthetische Function ineinander- und zusammengeschaut worden sind.

Kommt daher der dialektischen Thätigkeit das Ineinander- und Zusammenschauen des Ganzen und Besondern zu; so hat es die systematisirende damit zu thun, das Ineinander- und Zusammengeschaute organisch zu ordnen und zu verbinden. Allein so wenig es der dialektischen Thätigkeit als einer speculativen zustand, ein anderes Ineinander- und Zusammensein aufzufinden und zu erkennen, als dasjenige, welches dem Objectiven selbst immanent war, welches letztere somit nur angeschaut, und nicht subjectiv erzeugt werden konnte; eben so und auf ganz gleiche Weise ist auch die systematisirende an eine außer ihr liegende Nothwendigkeit gebunden, denn sie kann und darf nur so verbinden und nur so ordnen, wie im objectiven Ineinander- und Zusammensein der Wahrheit schon verbunden und geordnet ist. Auf welche Weise daher, in welcher Ordnung und in welcher innern und äußern Verbindung die dialektische Thätigkeit als die analytische und synthetische den organischen Zusammenhang des Objectiven anschaut, — auf dieselbe Weise, in derselben Ordnung und nach derselben innern und äußern Verbindung stellt die systematische Thätigkeit den organischen Zusammenhang der objectiven Wahrheit dar, d. h. aber, sie stellt ihn als wirkliches System dar. Damit kommen wir auf ein schon früher Besprochenes zurück, das hier zugleich seine endliche Erledigung findet. Wir haben nämlich oben vom Glauben ausgesagt, daß er als der objectiv-lebendige in sich selber schon System sei. Dieses dem Glauben immanente System nun, oder das System, welches der Glaube als ein von Gott gewirktes Objective schon von selbst auf lebendige Weise in sich trägt, dieses selbe System will und soll durch die Wissenschaft reconstruirt, durch Reconstruction aber eben so nachgeschaffen werden, wie es als ein im Abbilde zu wiederholendes Urbild vor uns steht. Indem nun dieses Geschäft von der systematisirenden Thätigkeit als der ordnenden und organisch verbindenden übernommen wird, ordnet sie eben so, wie objectiv schon geordnet ist, und verbindet eben so, wie objectiv auf organische Weise schon verbunden ist. — Damit sind wir nun aber selbst bei der Dogmatik angekommen, welche und sofern sie wesentlich System ist.

Die Dogmatik als System.

§. 12.

Die Dogmatik als Wissenschaft ist System, und zwar System der christlichen Wahrheit. Unterscheiden wir etwa die Dogmatik, wie sie

Wissenschaft, von der Dogmatik, wie sie System ist; so hat die Dogmatik als Wissenschaft die Aufgabe zu lösen, die christliche Glaubenslehre im Grunde ihrer absoluten Wahrheit darzustellen; der Dogmatik aber, wie sie System ist, fällt die Aufgabe zu, die Dogmen nach jenem Zusammenhange zu verbinden, in welchem sie einerseits mit jener absoluten Wahrheit, und andrerseits auf dem Grunde derselben unter einander stehen. Allein wir trennen die Dogmatik, wie sie Wissenschaft und wie sie System ist, nicht von einander, und darum ist auch die Darstellung der Glaubenslehre keine getheilte: Wissenschaft und System sind in und mit einander. Betrachten wir einstweilen, da der Glaube nach seinem Inhalte als absolute Wahrheit schon besprochen ist, das Wissenschaftliche als das Formelle, bis die Form selbst auch auf ihren substantiellen Inhalt uns wieder zurückleiten wird.

Was wir an der Dogmatik Wissenschaft nennen, ist von der Wissenschaft an sich nicht verschieden, denn die Wissenschaft ist nur Eine. Von der Wissenschaft kann aber von Außen hin nicht leicht ein Begriff gegeben werden; denn der Begriff der Wissenschaft ist nicht außerhalb der Wissenschaft selbst. Der vollkommene Begriff von der Wissenschaft im Allgemeinen so wie im Besondern kann dem, der ihn noch nicht hat, nur gegeben oder beigebracht werden, wenn das wissenschaftliche System, nachdem es sich selbst erzeugt hat, in seiner Vollendung dasteht. Was wir daher jetzt zum Verständniß der Wissenschaft im Allgemeinen, und sofort in Absicht auf die Dogmatik im Besondern vortragen, ist, so nothwendig es hier immer vorzukommen hat, dennoch eigentlich nur Anticipation.

Wissen und Wissenschaft, diese vordersamst bloß im Allgemeinen betrachtet, gehen auf das Wahre, denn nur dieses will man wissen. Wahrheit ist aber die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten. Die Wahrheit wird mehrfach unterschieden, so jedoch, daß es von der Einen nicht wirkliche Verschiedenheiten geben könnte, ohne daß ihr Begriff aufgehoben würde.

Die Wahrheit, ganz im Objectiven genommen, ist die Uebereinstimmung der Sache mit sich selber, d. h. in ihr ist die Idee schlechthin übereinstimmend mit ihrem wirklichen Sein, der Begriff mit der Realität, das Dasein mit seinem Gesetz, das Wesen mit seiner Erscheinung [1]). Die so bestimmte Wahrheit ist die objective Wahrheit. Die subjective Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung

---

1) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 821—848.

des menschlichen Denkens mit dem zu erkennenden Gegenstande. Von ihr gehen wir über zur logischen Wahrheit.

Die logische Wahrheit besteht darin, daß die Bestandtheile eines Begriffes zu Einem und demselben Bereiche des Denkbaren gehören, und daß sie sich unter einander verhalten wie Einzelnes und relativ Allgemeines [1]). Damit steht in Verbindung, daß in den Sätzen und ihrer Verknüpfung die rechte Co- und Subordination zu Stande komme, wodurch sie in das wahre und zugleich durchaus bestimmte Verhältniß zu einander gebracht werden. Die logische Wahrheit, wie sie eben bestimmt worden ist, übt ihren Einfluß um so mehr auf unsere gegenwärtige Wissenschaft aus, je sicherer und gewisser in ihrem Object selbst Alles nach einer objectiven Logik schon geordnet ist [2]). Freilich gebricht es in der philosophischen Logik, um die Abstammung der Begriffe aus einander und ihre Verwandtschaft zu einander zu begreifen, noch immer an einer logischen Genealogie der Begriffe, eben so sehr, wie, um eine Vergleichung zu gebrauchen, in der Moral an einer Genealogie der Tugenden und Laster, obwohl in Beziehung auf die Logik in den neuern Zeiten Vieles für eine solche Genealogie gethan worden ist. Jene genannte Genealogie der Begriffe wäre zugleich ein Organon des menschlichen Erkennens, und durch diese höhere, oft schon geahnte und nun zum Theil auch schon begonnene Logik würde man große Schritte zur Erkenntniß der Wahrheit machen [3]).

Von der logischen Wahrheit gehen wir über zu der mathematischen. Diese besteht wohl nicht darin, daß in der Mathematik, wie Einige wollen, Alles bewiesen wird, denn es soll ja eben die Wahrheit bewiesen werden, deren Evidenz in etwas Anderem gegründet sein muß. Die Menge von beweisenden Beispielen thut hier nichts zur Sache. Die mathematische Wahrheit besteht vielmehr darin, daß sowohl in der Arithmetik als in der

---

1) Durch die logische Wahrheit in diesem Sinne ist es z. B. unmöglich gemacht, das Gottesbewußtsein in der Menschheit mit dem Selbstbewußtsein Gottes zu verwechseln, wie es Hegel gethan, und wie es der Pantheismus überhaupt thut. Eben so wenig ist es möglich, den rechtfertigenden Glauben mit dem nichtrechtfertigenden für Eins zu nehmen. Wie häufig ist nicht schon die Verwechslung der Religion mit der Religionswissenschaft?

2) Die wahre Logik besteht in der Uebereinstimmung der Wissenschaft der Logik mit der innern Gesetzmäßigkeit des Geistes in seinen denkenden Operationen. Logisch wahr ist daher, was aus der innern Gesetzmäßigkeit des Denkens als hervorgegangen zu betrachten ist.

3) Ich verweise auf das Organon von Joh. Jac. Wagner und auf die Logik von Hegel, welche letztere übrigens ganz in Metaphysik umgeschlagen hat.

Geometrie Verhältnisse gesetzt sind, die sich unter einander gegenseitig bestimmen; die mathematische Wahrheit besteht demnach in der innern Wechselbestimmung einer gewissen Anzahl von Verhältnissen.[1]).

Dieser Begriff der Wahrheit muß sich auch, und zwar nur um so lebendiger, im Reiche des Organischen wiederfinden. Denn die Natur des Organischen ist nichts Anderes als ein geschlossener Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich von Innen heraus wechselseitig bedingen und bestimmen. Im wahren Organismus ist Alles Organ, Alles ist um Eines willen, und jedes Besondere um Aller willen da. Auch das unscheinbarste Product der Natur hat seine Vollkommenheit in sich und schließt innerhalb seines Kreises eine volle wahre Existenz in sich. Als solches steht es aber zugleich in Verbindung mit andern Producten, die gleichfalls den Kreis ihrer Vollkommenheit in sich haben. Alle aber stehen gleich eng verbunden zu einem Ganzen, das als Einheit die Vielheiten in sich beschlossen enthält, und das ist zugleich der höchste Organismus und sein reiches, volles, reges Leben. Organische Wahrheit ist also, wo organisches Leben ist, und organisches Leben

„Wenn Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt."

Es ist also nicht genug, daß die Theile mit und neben einander sind und bestehen; denn so würden sie ein bloßes Aggregat, bloße Stücke, nicht aber Glieder ausmachen; sondern ein Ganzes müssen sie bilden, und zwar so, daß sie alle in, durch und mit einander, alle nur in, mit und durch das Ganze sind. Nicht wie ein Gebäude ist der Organismus aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, so daß bloß eine äußere Ordnung, eine bloße Regelmäßigkeit erzweckt wird, die zudem noch den Grund des Zusammenhanges nicht in sich selber, sondern in etwas außer sich haben; sondern, wie das Weltsystem, wie der Naturorganismus, ent-

---

1) Durch eine solche innere Wechselbestimmung der Wahrheiten unter einander wird eine bestimmte weitere Wahrheit eben so gefordert, als eine falsche ausgeschlossen. Die in der Rechtfertigungstheorie enthaltenen Momente z. B. schließen jenen Glauben als einen rechtfertigenden aus, welcher nicht der lebendige ist. Eben so fordert die göttliche Gnade die menschliche Freiheit. Darum schließt der Kreis der zur Rechtfertigung gehörenden Wahrheiten die Gnade selbst aus, welche die Freiheit nicht neben sich bestehen läßt. In gleicher Weise kann derjenige Begriff der Gerechtigkeit (*δικαιοσυνη*) der wahre nicht sein, welcher auf der einen Seite das Gesetz (*νομος*) als Ausdruck des göttlichen Willens, auf der andern aber die Freiheit als dasjenige läugnet, dem die Erfüllung aufgetragen ist.

steht der Organismus nicht durch Zusammensetzung, sondern durch von Innen herausgehende Crescenz und Concrescenz. Eben so wenig ist der Organismus ein Mechanismus und ein Fabricat. Jeder Theil ist etwas Bestimmtes, das zugleich durch sich besteht; aber es besteht nur durch sich, indem es durch das Ganze besteht. Die Theile also haben das Dreifache, sie sind durch sich, sie sind aber zugleich in, mit und durch einander, und sie sind im Ganzen, so daß das rechte Wirken und Leben nur in diesem Ganzen ist.

Durch die gemachten Versuche, die objective logische, mathematische und organische Wahrheit kennen zu lernen, haben wir zugleich die Wahrheit an sich, d. h. das ganze Wesen der Wahrheit gefunden. Auch die Wissenschaft, und sie ganz vorzüglich, hat nothwendig ein solches Ganze, als ein wahrhaftes Ganze aber auch ein Organismus, und zwar ein intellectueller oder Geistesorganismus, zu sein; deßwegen muß die Form der Wissenschaft schlechthin einen systematischen, organischen Charakter haben. Denn was man in der Philosophie in Absicht auf die Construction und Reconstruction auch immerhin als das wesentlich Bestimmende ansieht, es beruht doch seinem Ursprung wie seiner Tendenz nach zum Voraus auf einer Wechselbestimmung der Bestandtheile, die in ihr vorkommen. Das, wovon hier Alles ausgeht, wodurch hier Alles in einander gebildet ist, ist die objective Idee, welche dem Ganzen zu Grunde liegt, und die sich in ihre wesentlichen Momente entfaltet. In der Idee ist zugleich der Organismus der Idee. Zu diesem kommt noch, daß dem menschlichen Geiste der Begriff der Wissenschaft angeboren ist. Und wie schon das Selbstbewußtsein in seinem ursprünglichen Acte sich als Einheit setzt, so setzt es sich auch als solche in seiner weitesten Entwicklung. Und ist der Geist in dieser Entwicklung auf den Punkt gekommen, auf welchem er aus sich die Philosophie erzeugt, so wird dieß doch nur dadurch möglich und wirklich sein, wenn alle einzelnen Bestimmungen als Wechselverhältnisse betrachtet und diese in ihrer Einheit harmonisch umschlossen werden. Ist diese Einheit erreicht, so ist auch die Wissenschaft erreicht. Denn der wesentliche Charakter der Wissenschaft ist die Einheit, welche letztere eben dadurch zu Stande kommt, daß alle Begriffe, Ideen und Sätze in einem wissenschaftlichen Systeme als Wechselverhältnisse sich mit Nothwendigkeit bestimmen. Wir können hier unbedenklich vom Reiche der Begriffe auf das Reich der Töne beispielsweise übergehen. Jeder Ton bildet für sich zwar eine selbstständige Macht und Größe; allein es liegt im einzelnen Tone, so rein und stark er auch immer sein mag,

noch nichts wahrhaft Erquickendes, Erfreuliches, weil dieses erst durch das Zusammenströmen von mehreren Tönen bewirkt wird. Schon zwei Töne geben in ihrem Zusammenklang ein Höheres, schon sie bilden einen Accord, und damit einen Wohlklang; aber mehr noch ist dieß der Fall beim Dreiklang, der schon eine vollkommene Harmonie bildet. Im Dreiklang nun behält zwar jeder Ton, c, e, g, seine Eigenthümlichkeit bei; allein dennoch scheint jeder wieder ein anderer zu sein, so wie er mit den zwei übrigen zusammengenommen wird: er ertönt hier gleichsam freudiger und inniger als Moment einer höhern, harmonischen Einheit. — Wir sagten kurz vorher, die Begriffe bestimmen sich mit Nothwendigkeit. Nothwendigkeit also, innere insbesondere, ist nicht weniger wesentlich, weil jene Einheit eine solche auch mit innerer Nothwendigkeit sein muß, ohne welche die wahre Einheit nicht einmal gedacht werden kann. Die Einheit ist somit auch das eigentliche, formell organisirende Princip, und nur so ist es möglich, daß ein lebendiger Geist, der in seinem lebendigen Wesen auch eine lebendige Form hat, über das Ganze sich ergieße. In jener Einheit, welche der wesentliche Charakter der Wissenschaft ist, ist der höchste Gesichts- und Standpunkt gegeben, der allen bloß bedingten Erkenntnissen innerhalb des Systems die wissenschaftliche Wahrheit und die universelle Form verleiht [1]). Denn das Wahre ist nur im Ganzen, und dieses ein Organismus, eine Einheit, in der kein Widerspruch, und Eines wie das Andere gleich nothwendig ist. Diese gleiche Nothwendigkeit erzeugt auch jenes Leben, das in der wahren Wissenschaft stets wahrgenommen wird. Das System [2]) kann so nur als Totalität von wesentlichen und nothwendigen Momenten erscheinen, welche Totalität in ihrer Gliederung (**Articulatio**) Einheit ist. Das formelle Princip der Wissenschaft ist daher die Einheit; daher hat die Wissenschaft, die Einheit hat, selbst

---

1) Daher Thomas v. Aq. in einer schon oben angeführten Stelle: **Respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum: non quidem materialiter, sed *secundum rationem formalem objecti*.... Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecunque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub *scientia una*. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 3.**

2) Das Wort *συστημα*, von *συνιστημι*, bedeutet ein aus Gliedern organisch zusammengesetztes Ganzes, Gliedbau: in der Politik wird damit bezeichnet ein Collegium, ferner ein Staatenverein, Bundesstaat; in der Musik der Zusammenklang von vier verschiedenen Tönen; in der Metrik die Verbindung mehrerer versus nexi zu einem Ganzen; in der Wissenschaft das Lehrgebäude.

ihr Princip, und zwar so, daß dieses Princip alle andern untergeordneten Principien in sich enthält.

Die Momente der Einheit und des Princips sind aber zu wichtige Momente, als daß wir bei der gegenwärtigen Untersuchung gleichgültig an ihnen vorübergehen dürften.

Es gibt eine zweifache Einheit: Einheit des Objectes und Einheit des erkennenden Geistes, also objective und subjective Einheit. Um mit der letztern den Anfang zu machen, so ist ihr Wesen in der Forderung ausgesprochen, daß im erkennenden Subjecte alle Erkenntniß nur Eine, gleichsam nur Ein organischer Gedanke sei, wie der Geist selbst nur Einer ist. Die Wissenschaft ist etwas Geistiges; sie hat daher auch den Zusammenhang des Geistes. Der Geist aber ist lebendiger Organismus, und dieser lebendige Einheit. Folglich kann auch das Wissen und Erkennen des Geistes nur ein einheitliches sein, und nur dieses ist das wahre. Wie aber der erkennende Geist nach Einheit strebt, so wird auch das zu Erkennende und Erkannte selbst als ein durch Gott Gesetztes Einheit haben, und das ist die Einheit des Objects, die Sacheinheit, die Einheit der objectiven Wahrheit. Dieser objectiven Einheit muß sich aber der subjective Geist bemächtigen, wenn er die Dinge in der Wahrheit erkennen und darstellen will. Es ist daher nothwendig, daß sich eine neue Einheit erzeuge, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, in der die Wahrheit selbst besteht. Möglich wird diese Einheit durch die auf speculativem Wege zu gewinnende Idee des objectiven Dinges oder der außer uns seienden Sache. Sind wir aber auf geistige Weise selber in die Sache, in das Object verflochten, wie in die objective Wahrheit des Glaubens; so wird die geforderte Einheit möglich durch die göttliche Idee, wie wir diese früher beschrieben haben. Dabei aber wird gefordert, daß die objective Einheit nichts verliere durch das hinzutretende subjective Moment, und die Meisterschaft des Wissens und Erkennens besteht eben darin, die objective Einheit, die dann zugleich Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit ist, wirklich zu erreichen und die erreichte darzustellen. Die objectiv vollendete Erkenntniß ist hier von aller bloß individuellen Zuthat befreit, und die Wissenschaft nur das zurückgeworfene Bild der Dinge [1]).

---

1) Schon daraus geht hervor, wie das Subject nothwendig habe, in das Object einzudringen. Daher sagt Cicero mit Recht: **intrandum est in rerum naturam, et penitus, quid ea postulet, pervidendum. De fin. l. V.** Auf ein solches **intrare et penitus pervidere** lassen es die Rationalisten mit dem Christenthume in der Regel nicht ankommen, kaum daß sie die Außenseite beschauen.

Die Wahrheit der subjectiven Erkenntniß besteht somit in der Uebereinstimmung des auf den Gegenstand gerichteten oder bezogenen Erkennens mit dem Gegenstande selbst; darum ist die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Wahrheit, und zwar hier der objectiven Wahrheit, so daß auch hier der Ausspruch gilt, die Erkenntniß der Wahrheit sei die Wahrheit der Erkenntniß.

Das Moment der Einheit führt so von selbst zum Moment des Princips. Wenn wir oben von der Gestaltung der Wissenschaft und besonders der dogmatischen einen sogenannten ersten Grundsatz, sei es in der Form des Begriffs, oder des Urtheils oder des Schlusses, ausgeschlossen haben; so ist es nicht geschehen, weil wir das Princip überhaupt verwerfen, sondern weil jene die Stelle des wahren Princips nicht vertreten können. Das wahre Princip ist es aber eben, wodurch die rechte Einheit zu Stande kommt. Wie das Princip selbst nur Eines sein kann, so kann auch Alles in der Wissenschaft nur von diesem Einen Princip ausgehen und erkannt werden; die Einheit der Wissenschaft ist die Einheit des Princips. Wir unterscheiden aber bei dem Princip, wie oben bei der Einheit, ein Zweifaches. Es gibt ein Princip der Sache (Sachprincip) und ein Princip der Erkenntniß (formelles Princip). Beide Principien müssen aber im Erkenntnißacte gleichsam Ein Princip werden, und nur in dieser Einheit kann die Erkenntniß eine wesentliche, d. h. eine Erkenntniß des Wesens werden. Damit ist von selbst die Forderung ausgesprochen, es müsse dem Geiste in seiner Organisation möglich sein, das Princip der Sache zu erkennen, folglich auch, sich in dasselbe zu vertiefen, auch wenn es den Charakter des Unbedingten und Unendlichen an sich trüge. Das Sachprincip ist aber das Wesen, der Geist der Sache selbst, und so können wir es das substantielle Princip nennen. Das Erkenntnißprincip ist das formelle, welches die Macht hat, die Sache in ihrer Einheit zu begreifen und in sich nachzubilden. Die Einheit des formellen Princips richtet sich nach der Einheit des Wesens; auf unserm Gebiete aber ist die christ=Wahrheit als die objective schon an und für sich die in sich Eine Wahrheit [1]), und so ist das Princip selbst nur Eines, von zwei Seiten nämlich angesehen. Was es aber dem Geiste möglich macht, in die Unendlichkeit des christlichen Sachprincips einzudringen, das ist wiederum die göttliche Idee, durch die er in dasselbe selbst verflochten ist.

---

1) Daher Theodoret: ἡ δε γε ἀληθεια ξυμφωνος ἑαυτῃ. Graecar. affect. cur. V. p. 833. Schulz.

Das Eine ist aber schon nach den bisherigen Schilderungen nicht das leere Eine, Einzige, sondern hat in sich eine große Mannigfaltigkeit, einen unendlichen Reichthum von Bestimmungen. Diese mannigfaltigen Bestimmungen haben an sich keine innere trennende Verschiedenheit, keine Disharmonie, sondern sie sind im Princip schon enthalten und entwickeln sich aus ihm nur als verschiedene Momente des Einen Wesens, des Einen Geistes. Das Mannigfaltige, das Reiche, ist daher durch das Princip innerlich schon organisirt zur Einheit, und ordnet sich sofort zu einem Ganzen, in welchem der festeste Zusammenhang herrscht [1]). Das Princip ist wie Grund, so Zweck, und es ist das Eine im Mannigfaltigen, was auf das Individuelle berechnet ist, und dieses als Moment aufnimmt in die große Einheit und in ihr gewähren läßt [2]). Wird das Einzelne nachgewiesen als hervorgegangen aus dem Princip und aufgenommen in die Energie desselben, als aufgenommen somit in das Leben, das aus ihm hervorgeht, und in die Zwecke desselben; so ist dieß der Beweis der Wahrheit des Einzelnen; seine Wahrheit ist dieß, wesentliches Moment des Ganzen zu sein.

Wir haben bisher die Wissenschaft meistens in ihrem allgemeinen Charakter betrachtet. Jetzt liegt es uns ob, die Anwendung auf die Wissenschaft der Dogmatik zu machen.

Die wesentliche Bestimmung der Wissenschaft zuerst betreffend, fällt in die Augen, daß diese, wie schon früher bemerkt, sich gleich bleibt; denn es gibt nur eine Wissenschaft, oder die Wissenschaft hat nur Einen Charakter, der ihr wesentlich ist. Demnach ist die Dogmatik als Wissenschaft ein System, dessen wesentlicher Charakter die organische Einheit in der Weise ist, daß sich die besondern Begriffe, Ideen und

---

1) Daher Augustinus: Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis Hoc est enim vere formari, in unum aliquid religi; *quoniam summe unum est formae principium.* ***De genesi ad litteram*** (imperf. liber) c. 19. 20. Ferner: Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in tantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia, et concordia, qua sunt, in quantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt, quia una sunt: quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt, in quantum assequuntur. ***De moribus Manichaeorum*** l. II. c. 6.

2) Schön sagt daher Matthäi: „Die Strenge der Wissenschaft ist ihr Recht; ihr Zweck, in dem Einzelnen sich zu wissen, ihre Milde. In ihr ist ihre Strenge aufgehoben, weil die Geständnisse der einen so freudig wie die Urtheile der andern ernst sind.“ Neue Auslegung der Bibel. S. 319.

Lehrsätze, mit Einem Worte die Wahrheiten als Wechselverhältnisse mit innerer Nothwendigkeit bestimmen und auf dieselbe Weise darstellen. Die Einheit ist das allererst formelle Princip, wie wir dieses oben begriffen haben. Mit dem formellen Princip kann uns aber allein nicht genügen; denn die Dogmatik gestaltet sich eben so sehr auch und ganz vorzüglich aus einem substantiellen. Das substantielle Princip aber, oder das Sachprincip, aus dem zuletzt das formelle selbst ist, ist der göttliche Geist des Christenthums, der innere Geist der christlichen Wahrheit nach allen ihren Bestimmungen und nach ihrer ganzen Energie, wie sich dieser Geist in kurzer Fassung im Symbol ausspricht, so daß wir das Symbol selbst als das Sachprincip zu bezeichnen haben, in welchem mit dem Glauben an den dreieinigen Gott noch die Wahrheiten der Weltschöpfung, Welterlösung und Weltheiligung, so wie von der Kirche, dem Reiche Gottes und dem ewigen Leben, enthalten sind, womit sich der Kreis heiliger Wahrheiten abschließt [1]). Das Symbol ist daher nicht etwa nur das Princip der Dogmatik, sondern es ist zugleich die Urform, der Grundriß, das Schema, die Norm und selbst die Organisation derselben: es ist die Dogmatik in ihrer realen Potenz. Darum wird schon vom Symbol gesagt, es sei System [2]).

Das Christenthum selbst ist überall die Gestaltung des christlichen Geistes, der sich vom Geiste der irdischen Weisheit gänzlich unterscheidet, daher er denn auch diesen stets gegen sich hatte. Er unterscheidet sich aber eben so wesentlich vom Geiste der Philosophie, so fern diese ein reines Erzeugniß des menschlichen Verstandes ist. Der Geist des Christenthums kündet sich daher überall an als ein ganz eigenthümlicher, unerachtet er zugleich der universelle ist (und vielleicht gerade deßwegen, weil er ein solcher ist). Das aber, was den Geist des Christenthums wesentlich von dem Geiste jeder menschlichen Lehre unterscheidet, ist, daß er der göttliche ist. Paulus stellt die Lehre, die er den Korinthiern verkündet, durchaus nicht dar als etwas Eigenes, Individuelles, Menschliches, sondern als einen Erweis des Geistes und der Kraft, damit der Glaube sich nicht gründe auf Menschenweisheit, sondern auf die Kraft Gottes [3]). Auch kann einen andern Grund Niemand legen als den, der schon gelegt

---

1) Vgl. das früher über das Symbol Bemerkte.

2) Siehe oben S. 44. 46.

3) 1 Kor. 2, 4. 5.

ist, Jesum Christum [1]). Der göttliche Geist des Christenthums ist aber nur Einer; er hat eigene, innere und ewige Gesetze, entwickelt aus sich heraus, ohne Anderes dazu zu nehmen, eine Reihe von Wahrheiten, die alle das innerste Verhältniß zu einander haben und im engsten Zusammenhange unter sich stehen. Dieser Zusammenhang ruhet in der höhern Einheit, die der göttliche Geist selbst ist, aus dem jene Wahrheiten ihren unmittelbaren Ursprung haben. So erzeugt der christliche Geist aus seiner unendlichen Tiefe einen Kreis von Wahrheiten, die durch die in ihnen herrschende Nothwendigkeit sich wechselseitig bedingen und bestimmen, und zusammen ein System bilden, das durch wissenschaftliche Haltung und innere Consequenz keinem andern nachsteht. Die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung ist somit wesentlich selbst ein System von Wahrheiten. Was daher die wissenschaftliche Gestaltung betrifft, so kann sich die Dogmatik, um das Wenigste zu sagen, mit jedem andern Erzeugnisse des wissenschaftlichen Geistes messen. Diese Wissenschaftlichkeit kann aber der allgemeinen wissenschaftlichen Form nur darin gleichen, daß sie auf Einheit gebaut ist, die überall mit Nothwendigkeit verbunden ist. Sie ist aber der allgemein wissenschaftlichen Form nicht entnommen; denn das Christenthum, das ohnehin die herrlichsten Gestalten aus sich schon erzeugt hat, kann und wird auch wissenschaftlich seine Form hervorbringen.

Hier sind wir von selber an den Ort gekommen, an welchem auf das innigste Verhältniß von Princip, Inhalt und Form, wie es in ganz eigener Art besteht, aufmerksam zu machen ist. Das Princip der christlichen Wissenschaft, der Dogmatik, ist der christliche Glaube. Aber eben darum ist der Gegenstand, der erkannt wird, der Inhalt der Erkenntniß somit, zugleich dasjenige wiederum, woraus erkannt wird. Wir erkennen somit den Glauben aus dem Glauben. Princip und Object fallen also in Eins zusammen. Die Dogmatik, als Wissenschaft des göttlichen Lehrinhaltes, enthält also sich selbst, ist ihr eigener Inhalt; was aber ihr Inhalt ist, ist auch ihre Form. Wenn aber diese Form Aehnlichkeit mit der allgemein wissenschaftlichen darin zeigt, daß sie, wie diese, Einheit darstellt; so ist deßwegen die christliche Wissenschaft nichts weniger noch als nachgebildet, sie hat ihre Form zeugende Kraft im göttlichen Geiste des Christenthums. Die Aehnlichkeit ist im reproducirenden menschlichen Geiste selbst zu suchen, der, als Bild des

1) 1 Kor. 3, 11.

göttlichen, wenn er seines innersten Wesens nur recht bewußt wird, Wahrheit als Einheit sucht. Daß übrigens der Geist, der durch Philosophie lange und viel sich zum Voraus schon gebildet hat, in der Theologie um so größere und leichtere Fortschritte machen werde, wird wohl nie bestritten werden.

Von diesem Gesichtspunkte aus hätte das Christenthum immer angesehen werden sollen. Es wäre dann nicht möglich gewesen, so viel Fremdartiges in dasselbe hineinzutragen und dadurch die Dogmatik zu einem in sich zusammenhangslosen unnatürlichen Ganzen zu machen; man bedachte nicht, daß das Christenthum als Ursprüngliches früher da war, als seine wissenschaftliche Bearbeitung. Die speculative Richtung durfte nun keine andere sein, als die durch das ursprüngliche Christenthum selbst angewiesene; kein Princip konnte neu gegeben oder erfunden werden, aus dessen Entfaltung das christliche Dogma und sofort auch die Verknüpfung der Dogmen zum Lehrbegriff hervorgehen sollte; denn das Eine substantielle Princip der Dogmatik ist nur der göttliche Geist des Christenthums, wie das formelle die Einheit ist.

Das substantielle Princip, der christliche Geist, wird auch in seiner Einwirkung auf das Sichgestalten des Bewußtseins das absolut-organische Princip der wissenschaftlichen Methode, und so sind beide Principien nur Ein Princip; denn der göttliche Geist des Christenthums hat die absolute Einheit in sich, die in der wesentlichen Form der Sichselbstgestaltung auch wiederum nur als Einheit erscheinen kann [1]). Diese Form ist aber die systematische. Die Dogmatik ist also System, und zwar System der Einen christlichen Wahrheit. Dieses System hat in seinem Princip, welches der christliche Geist ist, seinen Anfang, seine Bewegung, seinen Fortschritt und seine Vollendung; der Geist, wie er von sich ausgegangen ist, strebt in sich wieder zurück. Das wahre System stellt daher nur den Einen Geist dar und die Eine Wahrheit dieses Geistes nach allen wesentlichen Momenten. Jedes Dogma ist ein solches wesentliches Moment der Einheit, und die Einheit selbst die Totalität aller Momente. Es gibt eine Durchführung und organische Gliederung des Ganzen, und es gibt eine Durchführung und organische

---

1) Schön, wahr und ergreifend sind die Worte des Thomas von Kempis: **Ex uno Verbo omnia, et unum loquuntur omnia: et hoc est principium, quod et loquitur nobis. Nemo sine illo intelligit, aut recte judicat. Cui omnia unum sunt, et omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt etc.** ***De imitatione Christi.*** **l. I. c. 3.**

Gliederung des Einzelnen. Alle dialektische Durchführung und organische Gliederung aber ist nur die Eine Durchführung und Gliederung des Ganzen im System und durch das System. Das einzelne Dogma also, obwohl eine feste Bestimmtheit, eine ruhige Einheit in sich, ist doch nicht nur für sich, ruhet nicht auf sich allein, sondern auch auf andern Dogmen, und am meisten auf dem Ganzen; die Einheit ist somit die lebendigste, die es geben kann. So bestimmen und tragen alle Momente sich gegenseitig, so halten, stützen und binden sie einander, so nimmt jedes sein Licht vom andern und gibt dieses Licht dem andern wieder.

Um aber den festen und sichern Zusammenhang der Dogmen unter einander zu gewinnen, ist zu sehen, was durch das ganze System der Wahrheiten sich hindurchzieht. Ist dieß, wie wir sehen werden, im ersten Theile der Dogmatik die Idee der Gottheit ausschließlich; so ist es im zweiten Theile einerseits wiederum dieselbe Idee von Gott, andererseits aber die göttliche Idee, d. i. die Idee Gottes von der Welt, welche Idee nichts Anderes als der göttliche Gedanke von der Welt und der in diesem Gedanken mitbegriffene göttliche Wille in Absicht auf die Endlichkeit ist, wodurch die letztere ihre Bestimmung erhält. Das durch das ganze System der Wahrheiten hindurchgehende und diese unter sich verbindende Eine ist daher Gott, wie er an sich ist, und wie in ihm ein auf die Welt sich beziehender Gedanke und Wille, d. h. wie in ihm die Idee der Welt liegt. Dadurch, daß wir mit der Idee der Gottheit beginnen, stellen wir die letztere nicht als dasjenige hin, aus was wir alles Uebrige im Sinne Fichte's und Anderer deduciren, als ob in sie Alles eingewickelt wäre, nicht etwa nur die Welt, sondern auch jede Verkehrtheit an der letzteren; sondern wir behandeln sie als dasjenige, was zu Allem, was in der Dogmatik vorkommt, in Beziehung steht, in positiver und in negativer, in directer und indirecter.

Eintheilung der Dogmatik.

§. 13.

Nun ist noch übrig, die Dogmatik einzutheilen. Bei der Eintheilung der Dogmatik stellt sich aber gleich anfangs eine Schwierigkeit heraus, die nicht zu übersehen ist. Die Wissenschaft als ein geschlossenes Ganze ist einem Kreise zu vergleichen, der in sich selbst zurückläuft. Die Frage ist daher die, wie in diesen Kreis hineinzukommen, und wie innerhalb desselben ein Anfang zu machen sei. Diese zweifache Frage ist deßwegen so schwer zu beantworten, weil mehrere Weisen, einen Anfang zu machen,

je von ihrem Standpunkte aus gerechtfertigt werden können, wenn schon nur Eine die wahre ist, die, welche zugleich am schnellsten zum Ziele kommt, abgesehen davon, daß sich auch sonst noch Alles rechtfertigen lassen müsse, und mehr als bei den andern Weisen. Im Allgemeinen dürften wir nun aber als Regel aufstellen: Man suche von da aus in den Kreis einzudringen, wo man am leichtesten den Geist des Ganzen in sich aufnehmen kann; und dann: Man strebe gleich anfangs in das Centrum zu dringen, in welchem jenes Ganze den höchsten Beziehungen und Potenzen nach selbst schon wohnt. Da aber dieses Eindringen in den Kreis der Wissenschaft immer etwas Subjectives bleibt, so ist dieses subjective Verfahren später wissenschaftlich zu rechtfertigen, und so verschwindet der Anfang im Kreise, und das Subjective im Objectiven. Die Hauptregel ist aber überall die: Laß die Dogmatik nur Abbild ihres Urbildes sein, des Inhaltes des christlichen Bewußtseins nach allen seinen Momenten und in seiner selbstgeschaffenen Ordnung.

Folglich wird man in der Dogmatik mit demjenigen anfangen müssen, was in dem Kreise ihrer objectiven Wahrheiten als dasjenige erscheint, von dem das Andere ausgeht und in welches es zurückkehrt, was somit ebenso Princip als Ziel und End alles Andern ist.

An schädlichen Vorurtheilen kann es bei der Eintheilung der Dogmatik nicht fehlen. Das schädlichste ist aber offenbar dieses, nach welchem die Eintheilung Resultat sein soll einer bloß äußerlichen über ihren Inhalt Statt habenden Reflexion, als ob, was außerhalb der Sache durch Betrachtung gewonnen wird, auch innerhalb derselben Gültigkeit hätte, und folglich der göttliche Inhalt sich bestimmen lassen müßte durch ihm fremde Reflexionen. Wie daher der innere Zusammenhang der Sache sich selbst hervorbringt, so bringt sich auch der Uebergang von einem Gliede zum andern und zuletzt die ganze Ordnung von selbst hervor. Denn wo eine Gestalt des Bewußtseins sich durch sich selbst zu einer andern fortbestimmt, da muß auch das nach und neben, das in, mit und durch einander sich von selbst ergeben. Der schöne, feste Bau des wohlgeordneten Ganzen, der innere organisch-lebendige Zusammenhang der Begriffe, Ideen, Sätze und endlich der Theile ist also des christlichen Geistes eigenes Werk, und es ist dieses um so mehr, je ungekünstelter, einfacher es ist.

Nach den bisher gestellten Anforderungen wird die Dogmatik mit nichts Anderem zu beginnen sein, als mit Gott. Denn nicht nur will dieß das theologische Moment im engern Sinne, sondern dasselbe verlangt auch eben so das religiöse, welches auf der Idee Gottes als auf seinem

Princip ruhet; so daß im Interesse des einen eben so wie in dem des andern die Idee der Gottheit als dasjenige erscheint, was nicht nur das Hauptsächlichste ist, sondern um was sich auch alles Uebrige bewegt. — Die erste der Glaubenslehren und das Grunddogma ist daher das von Gott; auf der Grundlage dieser Urwahrheit sind erst andere Wahrheiten als religiöse möglich. Den Anfang macht also nothwendig, was, als anfangslos, selbst der Anfang ist, Gott[1]). Dieser Anfang ist zugleich der Mittelpunkt der ganzen Glaubenslehre, denn Gottes und göttlicher Beziehungen ist Alles voll[2]). Was Gott nicht selbst ist, aber, von ihm aus Bewegung seiner freien Liebe geschaffen, außer ihm Dasein hat, das ist die Creatur. Und so zerfällt die ganze Dogmatik in zwei große Theile: in die Lehre von Gott, und in die Lehre von der Creatur. Die Lehre von Gott zerfällt aber selbst in zwei Unterabtheilungen, von welcher die erste: das Dasein Gottes, mit welcher zugleich eine Entfaltung der Idee der Gottheit gegeben ist, die zweite aber: das absolute Leben Gottes zum Gegenstand hat. Die Lehre vom absoluten Leben Gottes theilt sich selbst wieder in drei Abschnitte: 1) in die Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes, 2) in die Lehre von der Einheit und 3) in die Lehre von der Dreipersönlichkeit des göttlichen Wesens. Die Lehre von der Creatur vollzieht sich in drei Unterabtheilungen; die erste enthält die Lehre von der Schöpfung, und zwar nach den drei wesentlichen Momenten der Creatur, die Geist, Natur und Mensch ist, welcher letztere Geist und Natur in sich vereinigt. Die zweite Unterabtheilung enthält die Lehre vom freien Abfall der Creatur von Gott mit den Folgen desselben. An sie schließt sich an die Lehre von der Erhaltung und Vorsehung, beide mit Rücksicht auf eine einstige Erlösung der von Gott abgefallenen Welt, welche Erlösung von Seite Gottes in der Bewegung seiner Liebe zu der Welt liegt, von Seiten der Welt aber in der Bewegung des Geistes, der in sein wahres Sein und Leben wiederhergestellt werden will, ruhet. Die dritte stellt dar die Rück-

---

1) Daher das alte Sprüchwort: **A Jove principium.**

2) ***Thomas v. A.*** **Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum hujus (sacrae) scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum: proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei*, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem: unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 7.**

kehr des Geistes und der Dinge zu Gott, wie sie durch die wirkliche Erlösung möglich gemacht ist, und fortgehend in der Kirche bis zum Tage der letzten Entscheidung hin sich verwirklichet.

In die weitere Eintheilung brauchen wir an diesem Orte nicht einzugehen; sie wird sich überall je am besondern Orte aus sich selbst ergeben.

Zwei wichtige Punkte sind bei der Eintheilung noch zu besprechen; der erste bezieht sich auf die göttliche Idee, der zweite auf das Verhältniß zwischen der Creations- und Incarnationstheorie.

Die göttliche Idee fassen wir auf in jenem Sinne, in welchem wir auf sie am Ende des vorhergehenden Paragraphen hingewiesen haben. Sie vermittelt nicht nur den zweiten Theil der Dogmatik mit dem ersten Theile, sondern sie bildet im zweiten Theil in so fern auch den Mittelpunkt, als Alles, was in dem letztern vorkommt, auf sie als eine zu realisirende sich bezieht; so daß sowohl das Handeln der Gottheit als der vernünftigen Creatur seine Richtung nur auf diese Realisirung nimmt, und da aufs Neue verfolgt, wo ein Abfall von der Idee geschehen ist. Das Verhältniß aber betreffend, das zwischen der Creations- und Incarnationstheorie besteht, so müssen sie im innersten Zusammenhange mit einander stehen; damit stellt sich dann auch die Wahrheit des Christenthums als eine ewige und göttliche dar. Die zweite Schöpfung durch Christus ist durch die erste gewissermaßen präformirt, wenn auch nicht prädestinirt; denn unmöglich können wir uns zu dem Satze verstehen: die erste Schöpfung habe an sich der Vollendung bedurft und diese sei das Christenthum [1]). Ist aber, um auf das Unsrige wieder zurückzukommen, die zweite Schöpfung durch die erste präformirt; so gibt es nur Eine Theorie, nur Ein System, worin die verschiedenen Momente sich einander voraussetzen, halten und binden. Darin liegt dann zugleich, daß das Christenthum auch die tiefste Philosophie und die höchste, lebendigste Wahrheit sei. Nebenbei mögen sich noch andere Parallelen herausstellen, die in großen Partien durch das Ganze gehen, und ihr gleiches Wesen erweisen. So das Verhältniß von Glauben und Wissen, Gnade und Freiheit u. s. w., die selbst das innerste Verhältniß zu einander haben.

Je mehr aber der subjective Geist sich selbst dadurch befreit, daß er sich im göttlichen gründet und in diesem auf höhere Weise wieder findet; desto mehr wird ihm das hohe Werk gelingen, die Darstellung der christ-

---

1) Eine Lehre Schleiermacher's.

lichen Wahrheit, in reiner Objectivität, in vollkommen entwickeltem, gut und schön gegliedertem Organismus, der sein Lebensprincip in sich selber trägt, und durch sich schon, durch sein ruhiges, einfaches und stilles Dasein mit verborgener, innerer Gewalt jenes Leben in uns aufruft, welches als das Leben in Wahrheit auch das Leben in Gott ist.

Geschichte der Dogmatik.

§. 14.

Die Geschichte der Dogmatik, das Letzte, was uns in der Einleitung noch übrig ist, darf mit der Dogmengeschichte nicht verwechselt werden, was wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dieser manchmal schon geschehen ist. Wir suchen hier die Verwandtschaft sowohl als die Verschiedenheit beider kurz anzugeben.

Da die Dogmatik von einem durch die Offenbarung Gegebenen ausgeht, so ist sie schon mit Rücksicht auf ihren Ursprung historischer Natur. Dieser historische Charakter bleibt ihr, weil das Urfactum der Offenbarung fortwährend die Grundlage des christlichen Lehrbegriffs wie der ganzen Institution des Christenthums ist. Aber auch diese beiden haben sich in der Zeit fortwährend entfaltet, und sind mit Rücksicht auf diese Entfaltung und Entwicklung gleichfalls wieder historischen Charakters. Faßt man nun die Entwicklungen des christlichen Lehrbegriffs nach der materiellen Seite in verschiedenen Zeitaltern, so wie die Schicksale, die der Glaube hatte, ins Auge, und stellt man sie vom Ursprunge der christlichen Religion an bis auf unsere Zeit herab dar; so entsteht die Dogmengeschichte, die so-nach, wie wir sie bereits genannt haben, die Entwicklungsgeschichte der christlichen Ideen, oder die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite ist. Diese Dogmengeschichte ist, da sie die allmählige Bildung der Glaubenslehren, welche die geistigen Keime des christlichen Lebens sind, darstellt, gleichsam die innere Seite der Kirchengeschichte. Sie ist aber eben darum auch die historische, oder, wenn Historie das Aeußere ist, die äußere Seite der Dogmatik. Doch reicht hier der Begriff des Aeußerlichen nicht ganz zu, um die Natur des Verhältnisses richtig zu bezeichnen, da die Dogmengeschichte als historische Wissenschaft ihrem Inhalte nach die Genesis der Dogmatik ist, woraus der eigentliche innere Zusammenhang der beiden letzten Wissenschaften erhellet. Wird aber endlich geschichtlich nachgewiesen, zu welcher Zeit und wie die Dogmen des Christenthums in ein wissenschaftliches System gebracht worden seien, und welche Schicksale

sofort die Dogmatik als System gehabt habe, so entsteht die Geschichte der Dogmatik. Sie gibt somit an, in welcher Form und nach welcher Methode die christliche Lehre von den verschiedenen Lehrern der Kirche dargestellt worden ist. Bei der Dogmengeschichte wird also die Materie, bei der Geschichte der Dogmatik aber bloß die Form der Glaubenslehre Gegenstand der Betrachtung. Das Verhältniß beider zu einander ist daher das des Inhaltes zur Form. Dabei wird allerdings nicht in Abrede zu stellen sein, daß die Geschichte der Dogmatik in einer sehr nahen Beziehung zu der Dogmengeschichte stehe; allein ihr Unterschied ist dennoch wiederum zu jeder Zeit als ein feststehender gesichert, und nie werden beide Disciplinen in einander übergehen, um eine einzige auszumachen. Während die Dogmengeschichte die Entwicklung beschreibt, faßt die Geschichte der Dogmatik nur die Resultate dieser Entwicklung auf, und dieß zwar nur so, wie sich der jeweils entwickelte Inhalt in seiner mitentwickelten wissenschaftlichen Form gibt. So eng aber auch immer die Beziehung des Inhaltes zu seiner Form sein mag, das bleibt doch immerhin gewiß, daß, während der Inhalt zu jeder Zeit das Göttliche, Ewige und Unveränderliche bleibt, die wissenschaftliche Form, welche den Inhalt zu fassen sucht, sehr oft das der Veränderung und dem Wechsel unterworfene Menschenwerk ist, obschon es, wie es soll, einer immer größern Vollkommenheit zustrebt, welche darin besteht, das treue Bild der innern Organisation des kirchlichen Glaubensbewußtseins zu sein. Bei allem diesem Streben aber verhält sich die wissenschaftliche Form zu ihrem Inhalte doch immerhin so, wie das Zeitliche zum Ewigen. Ihr Sein ist durch ihr stetes Werden bedingt. Das ist auch der Grund, warum der göttliche Inhalt zu jeder Zeit unabhängig von der Art und Weise ist, wie der Mensch denselben in die Form faßt. So gelungen auch immer ein wissenschaftliches Gebäude genannt werden mag, die Kirche selbst steht nie so dafür ein, daß sie andere Formen zurücksetzte, die wohl eben so gelungen genannt werden dürfen. Der Lombarde, Thomas v. Aquin und Duns Scotus, sie gelten Alle sehr viel, aber ohne Alles zu gelten, so daß der Eine oder Andere in Absicht auf die wissenschaftliche Form eine absolute Geltung in Anspruch zu nehmen hätte, die fortan für alle Zeiten beibehalten werden müßte. Aber obschon auf der einen Seite Menschenwerk, ist die dogmatische Wissenschaft als Form dennoch wiederum das vom Menschen nicht zu Erzeugende, er ist nicht der Schöpfer der christlichen Lehrwissenschaft, des Systems; denn das Princip dieser Wissenschaft ist nur das göttliche Princip des Glaubens selbst. Alle dogmatischen Systeme, wie sie in der Zeit auf einander gefolgt sind, sind, das

geht aus dem Bisherigen hervor, Versuche, den göttlichen Inhalt in die ihm entsprechende wissenschaftliche Form zu bringen, die durch den Inhalt selbst bestimmt, folglich selbst göttlicher Art ist. Indem aber der Mensch versucht, den göttlichen Inhalt in seiner göttlichen Form darzustellen, ist dieser Versuch nothwendig zugleich der andere, die in die Geschichte eingegangene und in ihr fortschreitende göttliche Wahrheit im menschlichen Worte, worin sie ausgesprochen, — und im Buchstaben, worin sie dargestellt wird, festzuhalten. So wird das Ewige durch ein Zeitliches, das Uebersinnliche durch ein Sinnliches vermittelt. Die höchste Stufe wird daher jenes System einnehmen, welchem es am meisten gelingt, die Selbsteinführung des göttlichen Inhaltes in seine entsprechende Form gleichsam zu wiederholen.

Die Geschichte der Dogmatik hat, wie alles Geschichtliche, gewisse Zeiträume und Perioden, welche in Absicht auf das gegenwärtige Object eben die Zeiträume und Perioden der Entwicklung der Formen der Dogmatik sind. Diese Zeiträume und Perioden haben in Folge der obigen Verwandtschaft nicht nur Aehnlichkeit mit den Perioden der Dogmengeschichte, sondern sie sind in gewissem Sinne dieselben, wenn vielleicht schon noch ein Unterschied aufgefunden werden könnte. Es könnte, sagen wir, ein Unterschied aufgefunden werden. Denn die Entwicklung einer bestimmten Lehre kann vor sich gehen, ohne daß darum in demselben Zeitpunkte auch schon die dogmatische Form sich wesentlich veränderte; sondern das eben Entwickelte wird an dasjenige, was schon früher entfaltet ist, als ein weiteres Moment angereiht. Erst wenn eine lange Zeit hindurch viele solche Entwicklungen vor sich gegangen sind, wird die Form denjenigen Charakter annehmen müssen, den die entwickelten Massen verlangen. Allein da es an sich dennoch stets die reale Entwicklung des Dogmas ist, was für die Form das Maaß hergibt; so fallen die Zeiträume und Perioden der Dogmengeschichte und der Geschichte der Dogmatik wieder zusammen.

Wir unterscheiden darum zunächst drei große Zeiträume, die wiederum in ihre Perioden zerfallen.

Der erste Zeitraum geht von Christus bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts.

Der zweite vom Anfang des achten Jahrhunderts bis in die Mitte des fünfzehnten.

Der dritte von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit.

I. Zeitraum.

Von Christus bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts.

Dieser Zeitraum zerfällt in drei Perioden.

Die erste Periode ist die Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit, von Christus bis 125.

Die zweite ist die Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis, von 125 bis 430.

Die dritte ist die Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern, von 430 bis 700.

Erste Periode.

Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit.

Von Christus bis zum Jahr 125.

Einfalt in tiefer Bedeutung ist der Charakter der Lehre Jesu, wie er uns aus den Evangelien anspricht, und wie ihn die Briefe einiger seiner Jünger, namentlich die des Johannes, Petrus und Jakobus, nachhallen. Nachgeahmt kann dieser Charakter in der Rede nicht werden, denn er ruhet auf dem innersten Dasein selber und ist etwas schlechthin Ursprüngliches, welches als das, was es ist, einerseits nur erhalten und fortgeerbt, andererseits aber nur erklärt werden kann. Diese ursprüngliche Form ist die Mittheilungsform des göttlichen Offenbarers an den Glauben und für diesen, damit aber die göttliche Urform selbst, die für die Nachwelt und von dieser als ein Empfangenes, Ererbtes durch Verkündigung zu verbreiten, durch die Wissenschaft aber auszulegen ist, so daß eben die Verkündigung und Auslegung der göttlichen Offenbarung keine andere Aufgabe hat, als die Urform für unser Bewußtsein zu entwickeln, wodurch der Glaubensinhalt erforscht und als erforschter sofort in ein System gebracht wird. Bei Christus gehören Lehren und Thaten schlechthin zusammen, wie auch die einen nur in den andern ihre völlige Erklärung finden. Sein Hauptbestreben war, ein göttliches Reich zu gründen, und in diesem ein vollkommen religiöses Leben, dessen Princip der Geist der Wahrheit wäre, der in der Menschheit

fortan die ewige Wahrheit zum Bewußtsein bringt. Durch ihn ist eine göttliche Entwicklung mitten unter uns gesetzt worden. Die Offenbarung durch Christus war unmittelbare Selbstverkündigung Gottes. Daher kommt es, daß die Reden Jesu nicht selbst ein System bilden; wohl aber geben sie die Principien zu einem großen Systeme her, in dem viele Systeme enthalten sind. Tausende haben in diesen Reden geforscht, und Alle haben gefunden, und mehr gefunden, als sie nur zu ahnen im Stande waren. Tausende haben in diesen Reden geforscht und gefunden, und sind nach einem langen Leben mit dem Bekenntnisse geschieden, noch nicht einen kleinen Theil des bei der Forschung selbst stets wachsenden Reichthums des göttlichen Wortes erforscht zu haben. Aber um zu finden, muß man recht suchen, und um recht zu suchen, muß der Geist nach Christus gebildet sein, muß er selbst jene Einfalt besitzen, jenen Durst nach Wahrheit und jene Liebe in sich tragen, die in den Reden Jesu gefordert werden als Bedingung zum Verständniß Seiner, und als Bedingung zur Kindschaft Gottes, welche der Zweck seiner Sendung ist.

Wie Christus seine unergründliche Lehre in hoher Einfalt und mit tiefer Innigkeit vortrug, und wie aus seinen Reden eigentlich nur die göttliche Liebe, die göttliche Milde und der göttliche Ernst spricht; so ist auch im Lehrvortrag der Apostel nur Herz und Seele. Nur den Glauben wollten sie erregen in den Gemüthern, der in seiner unendlichen Kraft für das unmittelbare Leben in Gott keiner andern Ueberzeugung bedurfte, als derjenigen, die in ihm selbst liegt. Auch bei ihnen finden wir kein System; Zeitumstände und individuelle Verhältnisse haben ihre Schriften hervorgerufen, und in dieser einfachen Gestalt und Form gehen sie neben der allgemeinen lebendigen Verkündigung, die in der Kirche ist, einher. Bei den Aposteln Johannes und Paulus findet sich zum Systeme nur eine sehr leise Bewegung, und auch dieß nur in wenigen ihrer Schriften [1]). Sie hatten in keiner derselben die wirkliche Absicht, ein Lehrgebäude des christlichen Glaubens im Allgemeinen zu geben, oder auch nur einzelne Theile desselben wissenschaftlich zu behandeln. Die bemerkte Annäherung hat ihren Grund eigentlich nur in ihrer geistigen Individualität, die zum Speculativen, insbesondere aber zum Dialektischen hinneigte.

Es könnte nun aber die Frage aufgeworfen werden, ob es, da Chri-

---

1) Kurze Darstellung des Johanneischen und Paulinischen Lehrbegriffs in unserer Encyklopädie; ferner in Joh. Scot. Erigena, S. 220—237, hier in der Abhandlung: Von dem Ursprung der speculativen Theologie und ihrem Fortgang bis auf die Zeiten des Erigena, S. 213—298.

stus und die Apostel in der genannten Weise ihre Lehre vortrugen, auch erlaubt sei, von dieser einfachen Darstellungsweise ab und zu einer streng wissenschaftlichen überzugehen? Diese Frage ist leicht zu beantworten. Zuerst ist zu bemerken, daß in der genannten Urform, die ein unmittelbares Selbstverkünden der Gottheit in sich schließt, Niemand sprechen kann als Gott selbst, der sich Offenbarende, oder ein Prophet, der aber nicht aus sich selber redet, sondern nur als Organ der Gottheit spricht. Dann aber war diese Urform, abgesehen davon, daß sie ihr Wesen zu jeder Zeit behält, besonders noch angemessen für die Bedürfnisse und Verhältnisse der Zeit, in welcher Jesus auftrat, und nach welchen er sich richtete, ohne zu jener Accommodation fortzugehen, die ihm erst in den neuern Zeiten zugemuthet worden ist. Wenn er daher einerseits lehrte, wie er als Offenbarer der Gottheit lehren mußte; so lehrte er in anderer Hinsicht wieder so, wie er in seinen besondern Verhältnissen und unter seinen besondern Umständen nicht anders lehren konnte. In dieser letzten Weise ist es aber auch immer im Christenthume mit dem Vortrag gehalten worden. Paulus sagt, er sei Allen Alles geworden, und an einem andern Orte bekennt er: ich konnte mit euch nicht wie mit geistigen Menschen reden, sondern wie mit sinnlichen, wie mit Kindern im Christenthume. Mit Milch nährte ich euch, nicht mit starker Speise; denn diese konntet ihr noch nicht ertragen, und könntet sie auch jetzt noch nicht ertragen, weil ihr noch sinnlich seid [1]). Richtet sich somit der Lehrvortrag nach der geistigen Beschaffenheit des Menschen; so wird es derselbe Fall sein müssen, wenn das Bedürfniß nach Wissenschaft erwacht ist. Dazu kommt noch, daß durch das Christenthum alle geistigen Kräfte unendlich erhöht worden sind, und, zum tiefsten Erkennen angeregt, im göttlich geoffenbarten Worte zugleich ihre Befriedigung finden wollen. So groß, so tief und so umfangsreich daher die göttliche Anregung ist; so groß, so tief und so umfangsreich will die entsprechende Befriedigung sein.

Den schriftstellerischen Charakter der Apostel finden wir auch bei ihren nächsten Nachfolgern in der Lehre und im Amte, bei den apostolischen Vätern, obschon im eigentlichen Sinne die Apostel weder Schriftsteller waren, noch ihr Charakter als der Charakter gotterfüllter Organe nachgeahmt werden konnte. Das Christenthum dringt in das Gemüth zuerst ein, und gründet sich fester, wenn es in diesem Tiefe und ein stilles Feuer findet, wie bei Johannes, Petrus, Jakobus und überhaupt bei den Apo-

---

1) 1 Kor. 3, 1. 2. vgl. Hebr. 5, 12—14.

steln. Daher denn auch ähnliche Charaktere am meisten Verwandtschaft mit dem neuen Glauben fühlten und in Folge dieser Verwandtschaft ihn in sich aufnahmen, ihn mit Freuden verkündigten und in seinem Dienste das Leben ließen. Ignatius ist an Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens ein Johannes. Seine sieben geist- und salbungsvollen Briefe sind keine wissenschaftlichen Abhandlungen, aber wie aus den Evangelien und apostolischen Schriften können auch aus ihnen Systeme entwickelt werden, wenn schon nicht wie aus einer ersten und göttlichen Quelle. Clemens von Rom aber hat mehr Verwandtschaft mit Paulus. Daher ist auch sein Brief an die Korinthier kein System. Eben so wenig der Brief des Barnabas, der gute Pastor des Hermas und der Brief des Polykarpus an die Gemeinde zu Philippi. In die Reihe dieser Schriften gehört auch noch der schöne Brief an Diognet [1]).

In dem Zeitalter der apostolischen Väter, wo der Glaube noch in seiner ganzen unmittelbaren Kraft die Gemüther beherrschte, fühlte man noch kein inneres Bedürfniß, den Glauben durch Speculation zum Wissen zu erheben. Dieses Bedürfniß wurde erst von Außen her angeregt, und nur soweit die zweite Periode in die erste schon hereingreift, ist die oben bezeichnete Bewegung zur Analysis in ihr vor sich gegangen. Die zweite Periode aber reicht gerade so weit in die erste herein, als schon vor dem Jahre 125 das Christenthum seine es bekämpfenden Feinde hatte, die bereits in den Neutestamentlichen Briefen mit leichter Mühe zu entdecken sind. Vorzugsweise gehören dahin die Gnostiker. Allein obschon die dadurch erzeugte Bewegung nicht in Abrede gestellt werden kann, ist sie dennoch eine erst anfangende zu nennen, die sich in ihrem eigentlichen Charakter erst in der zweiten Periode entwickelte. Ueberhaupt aber ist eine lange Zeit hindurch das apostolische Symbolum der einzige Versuch, das christliche Bewußtsein in bestimmten Sätzen zusammenhängend auszusprechen.

Mit jener von Außen her kommenden Anregung zur Speculation verhielt es sich aber auf folgende Weise.

Als man im Heidenthum die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß das Christenthum mit physischen Waffen allein nicht bekämpft werden könne, und daß das Blut der Martyrer nur eine um so fruchtbarere Aussaat für die Kirche sei [2]), suchte man dem übermächtig gewordenen Geiste auch

---

1) *Patrum Apostolicorum opera*, ed. *C. J. Hefele*. Tubing. ed. 2. 1842.

2) *Tertullian*. Plures efficimur, quoties metimur a vobis. Semen est sanguis Christianorum. *Apologet*. c. 50.

wieder Geist entgegenzusetzen. Die Angriffe auf das Christenthum waren aber hauptsächlich von zweierlei Art. Zuerst suchte man seine Lehren durch Witz und Spott der Verachtung preiszugeben; als aber diesem unwürdigen Verfahren das Christenthum nur seine erhabene göttliche Würde entgegensetzte, mußte der Kampf einen andern und zugleich ernsteren Charakter annehmen. Das religiöse Bewußtsein im Heidenthume mußte dem Christenthume gegenüber mehr entwickelt werden, als es bisher der Fall war. Freilich arbeitete es damit auch an seinem eigenen Untergange; zuerst, weil es nun selbst das Christenthum da, wo es noch nicht bekannt war, bekannt machte; sodann, weil es dadurch, daß es das Christenthum geistig bekämpfte, nun auch geistig überlegene Kämpfer gegen sich selbst im Christenthume erweckte; endlich drittens, weil es in seiner dialektischen Stellung zum Christenthume diesem den Sieg der Sache nach nicht lange streitig machen konnte, und so zu einer Selbstkritik hingetrieben wurde, in der es sich selbst verurtheilte. Die auf dem Boden des Christenthums mit der Kraft der von Oben gekommenen Wahrheit sich aufstellenden Kämpfer sind die Apologeten der ersten christlichen Kirche.

An den Kampf mit dem Heidenthume reihete sich an der Kampf mit dem Judenthume, der in seiner Art nicht weniger ernst und streng, aber auch eben so erfolgreich für die Sache des Christenthums war.

Aber selbst hiemit war der Kampf nicht geendet, sondern beinahe zu derselben Zeit vereinigte sich mit den beiden ersten Feinden ein dritter, die Häresie, die der Feind der Kirche in ihr selber war. Ohne auf die Principien einzugehen, die in ihr als negative wirkten, haben wir an dem gegenwärtigen Orte nur zu bestimmen, woher sie waren. Nicht aus dem Christenthume und seiner Wahrheit, denn sonst hätten sie nicht in Kampf mit dieser gerathen können. Indem sie daher anderwärts zu suchen sind, finden wir sie, was auf den ersten Augenblick auffallen mag, im Heidenthum und Judenthum. Denn diese beiden Gestalten haben wir in ihrer Stellung zum Christenthume von einer zweifachen Seite anzusehen. Das erstemal so, wie sie als offene Feinde dem Christenthume gegenüber traten; das zweitemal aber so, wie sie in Vielen, die äußerlich zum Christenthume übergegangen, mehr oder weniger sich erhalten haben; die so für Christen Gehaltenen waren daher in ihrem Innern entweder überwiegend heidnisch, oder überwiegend jüdisch. In dem einen Falle wie in dem andern konnten sie, was sie auch gethan haben, das Christenthum in seiner reinen und unvermischten Gestalt nur negiren.

Damit aber sind wir bei der zweiten Periode der Geschichte der Dogmatik angekommen.

Vorher ist aber noch das Resultat der ersten Periode in Kürze anzugeben.

1) Was in der Selbstverkündigung Christi und in der Verkündigung der Apostel enthalten ist, ist einerseits unmittelbares Wort Gottes an den Menschen, andererseits aber auch Aufnahme dieses göttlichen Wortes durch den Glauben, der in freudiger Kraft sich sofort der Welt mittheilt.

2) Die in der Selbstverkündigung Christi gegebene Urform ruft auch eine Urform in der ersten Auffassung dieser Selbstverkündigung durch den Glauben, und eine Urform der Weiterverkündigung desselben substantiellen Glaubens durch die Apostel hervor.

3) Die von Christus geoffenbarte und von den Aposteln der Welt verkündete Wahrheit ist bleibende Grundlage aller christlichen Wissenschaft.

4) Dieß Letztere ist in zweifacher Hinsicht zu nehmen:

a. so, wie in dieser Grundlage die christlich-religiösen Gedanken aller künftigen Zeiten und Völker schon enthalten sind, also mit jener einfachen göttlichen Grundlage schon die volle Gedankenharmonie der künftigen Glaubensentwickelungen gegeben ist, und

b. so, wie das ursprüngliche christliche Glaubensbewußtsein, welches nur der Ausdruck des in der Grundlage Gegebenen ist, zugleich als das allgemein-menschliche und ewig wahre anzusehen ist, welches nach den Aposteln in den apostolischen Vätern seine eben so einfache Bestätigung gefunden hat, in welchen wir somit den zweiten natürlichen Nachklang der Menschheit zu erkennen haben.

Daraus ist aber deutlich, von welch großer Bedeutung eben diese erste grundlegende Periode für die Dogmatik sei, und wie sehr es Jene versehen, die ihren Anfang erst später, etwa mit Origenes oder Augustinus, oder gar erst mit Johannes Damascenus setzen.

Zweite Periode.

Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis, von 125 bis 430.

Diese Periode ließe sich leicht selbst noch einmal abtheilen, und zwar in ihrer ersten Hälfte in eine Periode der Apologetik, d. h. in eine Periode der gegen Heiden und Juden von Seite der Christen gerichteten

Apologien, in der zweiten Hälfte aber in eine Periode des großen dogmatischen Kampfes gegen die sich herandringenden Häresien. Es ist aber bekannt, daß auch nach der ersten Hälfte dieser längern Periode noch Apologeten des Christenthums aufgetreten sind. Obschon daher in dieser ersten Zeit die Apologien ihren Anfang nahmen, und auch die meisten derselben in sie noch hereinfallen, somit es nicht unpassend wäre, diesen auch kurzen Zeitraum als eine für sich bestehende Periode zu behandeln; so finden wir uns doch aus mancherlei Gründen davon abgehalten. Was uns aber insbesondere veranlaßt, diese Zeit nicht zu beschränken, ist der Umstand, daß die alexandrinische Geistesrichtung eine so eigenthümliche und entschieden speculative Tendenz annahm, daß man sich genöthigt sieht, diese Schule von den großen wissenschaftlichen Strebungen der zweiten Hälfte der Periode nicht abzulösen. Es gibt, wie schon ein Anderer bemerkt hat, in der Geschichte des sich entwickelnden Geistes überhaupt keine scharfen Grenzen. Vollendung einer alten und Anfang einer neuen Zeit fließen wunderbar in einander. Was jetzt auf dem höchsten Gipfel erscheint, ist im Keime längst da gewesen. Was aufzuhören scheint, hat in der That wieder angefangen. Alles hat seine weissagenden Vorbilder, seine erinnernden Nachbilder. Die Gegenwart war schon in der Vergangenheit, die Zukunft ist schon in der Gegenwart.

Die im apostolischen Zeitalter durch die zur Speculation sich neigende Individualität einiger wenigen Lehrer gelegten Keime zur wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre fangen an in dieser zweiten Periode sich unter jenen Umständen zu entwickeln, die in der Zeit gegeben waren. Die Apologeten des Christenthums setzten sich verschiedene Zwecke vor. Einmal mußten sie durch Berufung auf die Wirklichkeit zeigen, wie grundlos und ungerecht die Beschuldigungen seien, die gegen das Christenthum nach seiner theoretischen und praktischen Seite von Juden und Heiden vorgebracht wurden. Durch diese Vertheidigung waren aber die Apologeten zugleich genöthigt, nachzuweisen, wie einerseits die aufgebürdeten theoretischen Irrthümer im Christenthume neben den hohen Ideen und den großen Wahrheiten desselben nicht bestehen könnten, und wie es andrerseits schlechthin unmöglich wäre, mit der reinen Sittenlehre des christlichen Glaubens die praktischen Verirrungen zu vereinbaren, die man den ersten Christen vorwarf. Durch eine solche und noch weiter greifende Apologie ist Tertullian groß und ausgezeichnet geworden [1]). In

1) Tertull. Apologeticus.

beiden Fällen mußte man nun nothwendig auf das innere Wesen des Christenthums eingehen, in seine Substanz sich vertiefen, aus der christlichen Theorie die christliche Praxis, aus der göttlichen Idee das entsprechende göttliche Leben construiren; — und schon dieser Umstand trug Vieles dazu bei, manches christliche Dogma umfassender darzustellen, als es sonst geschehen wäre. Jenes Eingehen auf das innere Wesen des Christenthums war aber an sich mehr ein Zurückgehen auf dieses Wesen, eine Analysis des christlichen Lebens, um seine Wirklichkeit in seiner Idee, die christliche Praxis in der christlichen Theorie, das christliche Leben in der christlichen Wahrheit aufzuzeigen und nachzuweisen. So wurde die analytische Thätigkeit gleich anfangs die überwiegende dieser Periode. Denn wie der christliche Geist gegen die immer mehr und mehr sich häufenden Angriffe sicher und fest nur stehen konnte in der nicht von Menschen, sondern aus Gott kommenden Wahrheit; so verlangte auch seine wissenschaftliche Behauptung, Begründung und Feststellung ein immerwährendes Zurückgehen nur auf diesen Einen göttlichen Grund des eigenen Bewußtseins und Lebens [1]). Das ist aber überhaupt der Unterschied der zweiten und der ersten Periode, daß, wenn die Lehrer der ersten noch ganz im Geiste der Sache lebten, die Lehrer der zweiten zugleich zur Reflexion über dieselbe fortgingen, die eben dadurch, daß sie das Object in sich selber wie im Spiegel nachbildet, ihr wissenschaftliches Streben als ein speculatives beurkundet.

Die Heiden suchten das Christenthum unter Anderem als an sich unvernünftig zu schildern. Dieß gab den Apologeten Veranlassung, das Verhältniß der Vernunft zum Christenthum auszumitteln, und das letztere in seiner durchgängigen Vernunftmäßigkeit, damit aber in seiner unendlichen Wahrheit darzustellen. Dadurch haben die Apologeten die spätere Apologetik gegründet, die der generelle Theil der christlichen Dogmatik ist, und sie sind, hierin wie von einem sichern Instincte geleitet, der sie gerade zum Wesentlichsten des christlichen Geistes hinführte, in der That viel weiter geschritten, als die spätere Apologetik, welche sich im Ganzen nur in bestimmten Kategorien und in einem leblosen, unerfreulichen Formalismus herumbewegte, der es selten oder nie zu einer innern

---

1) Daher gilt im Allgemeinen, was Tertullian im Besondern sagt: Illa ipsa obstinatio, quam exprobatis, magistra est. Quis enim non *contemplatione ejus* concutitur ad requirendum, *quid intus in re sit?* Quis non ubi requisivit, accedit? *Apologet*, c. 50.

lebensvollen Ueberzeugung kommen ließ, und daher auch von wenig wohlthätigen Folgen begleitet war.

Indem aber die ältern Apologeten das Bestreben äußerten, die innere Wahrheit des Christenthums darzustellen, mußten sie, da von Seite der Heiden die höchste Vernünftigkeit in das zur Zeit gangbare Platonische System gesetzt wurde, sich veranlaßt sehen, eine Parallele zwischen der christlichen Religion und dem Platonismus zu ziehen, und so wie einerseits die Uebereinstimmung von Philosophie und Christenthum, so auch andererseits den Unterschied und die viel höhere Geistigkeit des letztern nachzuweisen. Auf diese Parallele ließen sich Jene am meisten und am liebsten ein, die aus Platonischen Philosophen Christen geworden waren. Wie ihren Philosophenmantel [1]), so legten sie auch ihre philosophische Speculation nicht ab, sondern behielten diese zur Vertheidigung des Christenthums um so lieber bei, je mehr der damalige Zustand des Glaubens zu verlangen schien, alle geistigen und geistig geübten Kräfte für die gute Sache in Dienst zu nehmen.

Der Gebrauch, den sie hiebei von der Philosophie machten, war im Ganzen ein negativer. Sie lehrten nicht menschliche Philosophie, sondern Glauben als göttliche Weisheit; ihr Bestreben ging, von dieser Seite angesehen, vorzugsweise dahin, den historisch gegebenen christlichen Ideen nach der in ihnen selber liegenden Energie die philosophische Gestalt, die rechte Ordnung, den gehörigen Zusammenhang und den angemessenen Ausdruck zu verleihen. So die Ideen und Begriffe nach dem innern geistigen Gesetze ordnend, hielten sie das Christenthum in Absicht auf seinen Inhalt selbst für die vollkommenste, für die himmlische Philosophie [2]). Das Höhere derselben lag für sie sowohl in ihrem von Gott geoffenbarten Charakter, als in der Art und Weise, wie sie eine Stellung zum Gange der menschlichen Angelegenheiten und zur menschlichen Natur selbst einnahm, worin einerseits eben die Göttlichkeit der Lehre ganz besonders sich erwies, andrerseits aber die Philosophie des Christenthums als wahre Philosophie des Lebens sich bethätigte. In dem Gange der Geschichte, die sie als die ihrige erkennt, erkennt sie zugleich den Gang der Vorsehung selbst, welche und sofern sie den Plan ausführt, das Christenthum in die Welt einzuführen, und dadurch die Zeit mit der Ewigkeit

---

1) Philosophenmantel, τριβων, τριβωνιον, pallium, vgl. Wachii Antiquitates pallii philosophici veterum christianorum. Jenae 1746. 8.

2) Melito bei Euseb. IV, 26. Aristides bei Hieronymus de viris illustribus c. 20. und ep. 20. ad Magnum.

auszugleichen, die verflossenen Jahrhunderte mit dem göttlichen Anfang der Welt zu verbinden, das alte Gesetz mit dem neuen in Einheit zu bringen, und das Geschöpf mit seinem Schöpfer zu versöhnen, was keine menschliche Philosophie und kein Institut in der Welt je vermocht hat. So die göttliche Wahrheit des Christenthums in der rechten Weise aufgefaßt und begriffen, erscheint das Christenthum in seinem universellen, welthistorischen Charakter. Unter diejenigen philosophischen Apologeten, die in solchem Sinne das Christenthum in seiner höhern Wahrheit darzustellen suchten, gehörten vorzugsweise Justinus M., Athenagoras, Tatian, Theophilus und Minutius Felix[1]). Der philosophisch am meisten gebildete ist Justin, mit dem eigentlich schon eine christliche Religionsphilosophie beginnt. Wenn er überhaupt gerne philosophirt, und dem menschlichen Geiste in dieser Beziehung etwas zutraut; so ist dieß aus seiner Ansicht vom Ursprunge der wahren Philosophie überhaupt zu begreifen. Er sieht in der menschlichen Natur etwas Gottverwandtes, einen Keim des Göttlichen, der seinen Grund im göttlichen Logos, der absoluten Vernunft hat, aus welcher auch die in der Welt offenbar gewordenen göttlichen Ideen sind. Dieser Logos erleuchtete schon die Bessern und für's Göttliche empfänglichern Philosophen im Heidenthume, daher sie denn auch eine theilweise wahre Ansicht von den Dingen haben konnten. Alle Weisheit und Wahrheit der alten Welt war daher nur ein Product des geheimnißvoll überall wirkenden Logos, der sich aber erst im Christenthume in seiner ganzen Fülle geoffenbaret hat. Die wahre, allein zu Gott führende Philosophie war daher vor Christus in ihrer Vollständigkeit nicht bekannt, und ist es überall nicht, wo der erschienene Logos nicht ganz und vollständig aufgenommen wird. Wäre das Wesen der allein wahren und himmlischen Philosophie bekannt gewesen, so hätte es nie Platoniker, Stoiker u. s. w., überhaupt aber keine Secten gegeben; denn die wahre Philosophie ist nur Eine[2]). Wollen wir die speculative Thätigkeit des Justin im Allgemeinen bezeichnen, so werden wir sagen müssen, daß bei ihm der erste Versuch einer wissenschaftlichen Vermittlung der Philosophie mit der Offenbarung vorkomme, eine, wenn auch nur phänomenologisch gehaltene Darstellung des

---

1) Diejenigen Apologeten, von deren Schriften nichts oder nur Bruchstücke übrig geblieben sind, sind: Quadratus, Aristides, Ariston, Melito von Sardes, Claudius Apollinaris und Miltiades.

2) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie, a. a. O. S. 238—241.

Zusammenhanges zwischen dem vernünftig-religiösen und dem Offenbarungsbewußtsein.

Wenn nun aber schon auf diese Weise der Philosophie, und besonders der Platonischen, Eingang gestattet ward, und eben deßhalb Vieles in einer gebildeten Form dargestellt wurde; so ist doch an ein System nicht zu denken (wie übrigens selbst die heidnischen Systeme formell weit unter dem sind, was wir uns jetzt unter einem philosophischen und jedem andern Lehrgebäude denken). Man ließ die Ordnung und die Form, in der die Einwürfe gegen das Christenthum gemacht worden waren, auch bei der Widerlegung gelten. Das Systematische, so weit es vorherrschte, konnte sich ohnehin, da die Einwürfe je nur einzelne Lehren des Christenthums betrafen, auch nur aufs Einzelne sich beziehen; denn so wie die Heiden nie das Ganze des Glaubens angriffen, sondern nur besondere Theile desselben; so erstreckte sich natürlich auch die Vertheidigung selten oder nie auf das Ganze zurück. Wir finden daher in der Periode der Apologeten nur eine allmälige Entwicklung der formellen Dialektik, die zur Bildung eines Systems immerhin erfordert wird; aber um so mehr machte sich die Dialektik der Sache geltend, die sich aus dem Conflikte des Christenthums und Heidenthums hervorbildete.

Wenn auch mehrere Apologeten, wie Justinus Martyr, Athenagoras und Theophilus, zur Philosophie sich hinneigten, so gab es doch immerhin auch noch viele andere Theologen, die sich von ihr abgestoßen fühlten, wie Irenäus, dessen im Glauben glühender Geist in der Auffassung und Behandlung der christlichen Dogmen vorzugsweise eine praktische Richtung genommen hatte. Und doch war er es selbst wieder, der, durch dialektischen Scharfsinn Wenigen nachstehend, der Gnosis das Wort spricht, und, nur die unfruchtbare Speculation zurückweisend, von der wahren Gebrauch macht, indem er z. B. das Wie der Trinität, deren Was ihm durch das Christenthum gegeben war, in wissenschaftlicher, der Platonischen sich annähernden Form erklärte [1]). Zur Verständigung über die bei mehreren Vätern wahrzunehmende Anfeindung der Philosophie im Christenthume diene aber Folgendes.

Die Philosophie des Heidenthums war gegen das Christenthum als

---

1) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie a. a. O. S. 260—263. Seine ganze Schrift Adversus haereses kann in einem gewissen Sinne, und zwar in sofern eine Glaubenslehre genannt werden, als er mit der Widerlegung des Gnosticismus zugleich die Darstellung der wichtigsten Glaubenssätze verbindet.

Gegnerin aufgetreten. Durch Philosophie suchte man die alte, in sich selbst schon zerfallene Religion noch zu stützen. Dadurch war aber eine enge Verwandtschaft und wohl gar Identität der Philosophie mit der Religion, die als heidnische den Christen ein Abscheu war, ausgesprochen; ein Umstand, der dazu beitrug, die Philosophie selbst in ihrem von der göttlichen Wahrheit abgewandten Charakter als die Erfindung eines bösen Dämons zu erklären [1]). Bei jenem Theile der Kirchenväter nun, welche diese Ansicht von ihrem materiellen Werthe hatten, konnte sich die Philosophie natürlich auch keines bedeutenden formellen Einflusses erfreuen, sofern nämlich die Form eine abgelernte und angenommene, und nicht geradezu aus der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes fließende war. Daß man aber in dieser Zeit Philosophie und Religion größtentheils für Eins gehalten habe, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß diese Vermischung später noch im Christenthum Statt fand [2]). Sollte nun die Philosophie, das ist leicht einzusehen, bei diesen Vätern wieder zur Geltung kommen, so konnte dieß nur diejenige Philosophie sein, die materiell aus dem christlichen Geiste, formell aber aus der innern Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes sich entwickelte.

Hatten die Apologien gegen das Heidenthum größtentheils einen philosophischen Charakter, so mußten jene gegen das Judenthum einen mehr exegetischen annehmen. Denn gegen dieses war die Sache des Christenthums hauptsächlich dadurch zu vertheidigen, daß man in dem letztern die

---

1) Auf diese Ansicht weist auch Clemens Alexandrinus hin, aber ohne ihr beizustimmen. Strom. l. I. c. 1. p. 326. ed. Potter. Zu denen aber, welche die eben gedachte Ansicht ausgesprochen haben, gehören: *Tatian* orat. adv. Graec. Hermias Philosophus, irrisio gentilium philosophorum, Tertullian: apologet. c. 35. Derselbe de idololatria c. 9 und de cultu femin. l. I. c. 2, u. A. Allein wir dürfen nicht unterlassen zu bemerken, daß die Philosophie hier nur im schlechthin heidnischen Sinne zu nehmen sei; denn in dem andern und bessern, wie es Clemens nimmt, wurde es auch außerhalb der Alexandrinischen Schule genommen: cfr. *Irenaeus* contr. haeres. l. IV. c. 14. *Justin. M.* Apolog. II. n. 10. 13. *Leo Magnus*: Serm. 3. de nativit. c. 4. Serm. 68. c. 2. *Augustin.* Retract. l. I. c. 13.

2) Bei Chrysostomus ist die christliche Religion ἡ ἀνω φιλοσοφια; überhaupt war ein Christ ein ὁ δια πιστεως φιλοσοφων, vgl Casauboni Animadvers. in Athenaeum lib. IV. c. 14. Auch Vinzentius v. Lerinum nennt das Christenthum eine Coelestis philosophia. *Commonitor.* c. 30. Insbesondere war das asketische und das philosophische Leben als Eines betrachtet. Euseb. histor. eccles. VI. 3. (Theoretisches und praktisches Christenthum). Als in Constantinopel Stephanus und Constantinus ihren Vater vom kaiserlichen Thron stießen, schrieb der Bischof Luitprand an Kaiser Otto II.: „tonso ei, ut moris erat, capite, ad philosophandum transmittitur ad vicinam insulam, in qua coenobitarum multitudo philosophabatur. *Luitprandi.* opera. p. 33. De rebus imperatorum et regum l. V. c. 9.

Erfüllung der Weissagungen des Alten Testamentes erklärte. Das Christenthum war somit nur die Erfüllung langer göttlicher Verheißungen, und somit zwar wohl das neue, aber doch aus dem Judenthume vielfach hervorgegangene, oder vielmehr das in ihm vorbereitete Reich des Messias. Um aber dieß nachzuweisen, mußten die Apologeten, was natürlich war, tiefer eindringen in die Schriften des alten Bundes, insbesondere in die prophetischen Bücher desselben. Auf diese Weise fing das exegetische Studium an in der Kirche angeregt und cultivirt zu werden. Aber diese Exegese war nicht einfache, d. h. nicht Exegese im gewöhnlichen Sinne, sondern Exegese der ganzen Alttestamentlichen Offenbarungsanstalt, und darum, näher angesehen, Analyse des Alttestamentlichen Offenbarungsbewußtseins.

Waren die bisher in Betracht gekommenen Apologien gegen Juden und Heiden gerichtet; so gab es auch mehrere, die gegen solche gerichtet waren, die sich für Christen ausgaben, wirkliche Christen aber nicht waren, indem sie, von antichristlichen Principien ausgehend, den Glauben zu entstellen suchten, also gegen Häretiker geschrieben wurden. Damit kommen wir zu demjenigen Kampfe, den wir oben schon als den dritten angeführt haben, und der wesentlich ein Kampf mit einem Feinde in der eigenen Kirche war. Daß die antichristlichen Principien, auf welche die Häresien sich stützten, aus der heidnischen Philosophie hergenommen waren, ist von uns gleichfalls früher schon bemerkt worden. An dem gegenwärtigen Orte haben wir dem dort Besprochenen einzig nur nachzutragen, durch wen vorzüglich jene heidnischen Principien in die christliche Zeit herüber getragen worden seien, und welche wir als diese Principien zu nennen haben.

Als derjenige Mann nun aber, durch welchen die dem Heidenthume angehörigen Principien von diesem herübergetragen und für die Häretiker vermittelt worden sind, ist der dem apostolischen Zeitalter angehörige Alexandrinische Jude Philo zu nennen, dessen Charakter, Wirksamkeit und Einfluß wir bereits anderwärts umständlicher geschildert haben [1]). Die Principien selbst aber, die von hier an durch die Häresien als das Maaßgebende hindurchgingen, waren 1) das indisch-emanatische, 2) das persisch-dualistische, 3) das Eleatisch-pantheistische, 4) das Pythagoräisch-Platonische. Mit diesen vier, dem Heidenthume angehörigen Principien verband sich als letztes und fünftes das starr-jüdische. Die Häresien, welche in der gegenwärtigen Periode auf der Grundlage solcher Prin-

1) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 361—462. 483—820.

cipien sich entwickelten, sind vorzugsweise: der Gnosticismus mit seinem Doketismus, der Sabellianismus, der Manichäismus und später der Arianismus. Der Ebionitismus erzeugte sich aus dem starr-jüdischen Princip. Die gnostische Häresie reicht bis ins apostolische Zeitalter hinauf. Dieser Umstand gab den Gnostikern Veranlassung, ihre Secte als die ursprünglich apostolische und daher als die allein wahre darzustellen. Schon unter den Aposteln soll es nach ihnen eine Geheimlehre gegeben haben; sie wurde den Fleischlichen nicht mitgetheilt, und so waren nur sie als die Geistigen im Besitze derselben. Um nun die häretischen Gnostiker zu widerlegen, war es für die Apologeten vor Allem nothwendig, die Identität ihres Glaubens mit dem apostolischen als mit dem an sich wahren darzustellen. Sie mußten daher die Tradition, die auf ihrer Seite war, als die allein ächte geltend machen, und die Allgemeinheit derselben, so wie ihre Einheit mit der apostolischen nachweisen, so daß die häretische von selbst als die falsche erschien. Dahin wirkten vor Andern Irenäus, Tertullian und Origenes.

Somit finden wir in dieser Zeit schon ein vielfaches Bestreben, das Christenthum zum Gegenstande der Reflexion und Speculation zu machen, damit aber auch das Bestreben, den Grund zur wissenschaftlichen Theologie zu legen. Die Thätigkeit des jugendfrischen Geistes war gegen die Heiden vorzugsweise eine dialektische und religionsphilosophische; gegen die Juden eine exegetische, gegen die Häretiker eine historisch-kritische.

Das Letztere war sie aber gegen die Häretiker nur von Einer, und zwar zunächst von der äußerlichen Seite her. Denn so glücklich auch immer die Häretiker dadurch widerlegt wurden, daß man ihnen nachwies, ihre Lehren seien nicht ursprünglich; so nahe ward es dennoch den katholischen Theologen gelegt, zugleich auch und vorzugsweise in das Innere einzugehen, insbesondere eine Analyse des häretischen Bewußtseins vorzunehmen, und dieses als bloße Negation des katholischen Bewußtseins darzustellen, welches letztere sich somit auch hier als das ursprüngliche, zugleich aber auch als das wahrhaft positive und allein wahre christliche Bewußtsein erwies. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß ein solches Unternehmen keine geringe Arbeit des Geistes war.

Das Streben des menschlichen Geistes daher, die genannte Arbeit durchzuführen, und damit zugleich die andere zu unternehmen, den Glauben zum Wissen zu erheben, finden wir in der gegenwärtigen Periode in stets gesteigerter Weise hervortreten. Das speculative Talent ruhet

im Menschen als ursprüngliche Anlage, und es bedarf bei den damit Begabten nur der äußern Anregung, um die Anlage in thätige Kraft zu verwandeln. Diese Anregung haben wir als eine von Außen herkommende schon in der ersten Periode in dem Kampfe gefunden, in welchen sich das Heidenthum, Judenthum und die Häresien mit dem Christenthume einließen.

Die speculative Richtung zeigte sich anfänglich insbesondere in der Alexandrinischen Schule, und hier wiederum vorzugsweise bei Clemens und Origenes [1]). Die christliche Gnosis hatte vor Allem die Bestimmung, das durch den Glauben Gegebene zum möglichst hellen Bewußtsein zu bringen, den innern Zusammenhang desselben nachzuweisen, es wissenschaftlich zu begründen und zu vertheidigen. Der Glaube blieb daher bei den christlichen Gnostikern die Grundlage und die Grundbedingung der intellectuellen christlichen Bildung, so wie des daraus hervorgehenden höhern Lebens. Nach Clemens war für das geistige Leben der Glaube so nothwendig wie für das sinnliche das Athmen [2]). Der Glaube war ihm die zusammengedrängte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen. Sie ist mittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube in seiner gesetzmäßigen Entfaltung zu einem unerschütterlichen wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird. Die Gnosis ist daher, um es mit Einem Worte auszudrücken, der wissenschaftlich entwickelte und organisirte Glaube [3]).

Bei solchen Ansichten vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen sollte man nun allerdings vermuthen, Clemens habe es auf einen seinen Gedanken angemessenen Versuch, den Glauben wissenschaftlich darzustellen, ankommen lassen. Diesen Versuch finden wir aber bei ihm nicht, wenn wir seine wissenschaftliche Behandlungsweise schlechthin nach unsern Begriffen beurtheilen. Ueberhaupt aber liegt eine nicht geringe Unangemessenheit darin, von denjenigen, die das Größere auf sich genommen, die wirkliche Entwicklung der Wahrheit, nun auch noch das weniger Schwere zu fordern, die Darstellung des Entwickelten. Der Protreptikos

---

1) Vgl. die sehr gelehrte Arbeit von Guerike: De Schola, quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1824. 1825. 2 Tom.

2) *Στοιχειων γουν της γνωσεως των προειρημενων ἀρετων, στοιχειωδεστεραν εἰναι συμβεβηκε την πιστιν, οὑτως ἀναγκαιαν τῳ γνωστικῳ ὑπαρχουσαν, ὡς τῳ κατα τον κοσμον τονδε βιοῦντι, προς το ζῆν το ἀναπνειν.* Strom. I. II. c. 6. p. 445. ed. Potter.

3) Ueber Clemens Alexandrinus vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculat. Theologie a. a. O. S. 243—251.

(cohortatio ad gentes), der Pädagog und die Stromata, diese drei von ihm noch erhaltenen größern Schriften, bilden gewissermaßen ein Ganzes, wenn wir als den gemeinsamen Inhalt derselben die christliche Bildung in den Momenten ihres Fortschrittes betrachten. Die Bildung fängt vom Niedern und Tiefern, von dem eigentlichen Heidenthume an, schreitet im Christenthume gewaltig weiter und endet auf der Stufe des Gnostikers mit der klaren Anschauung des Göttlichen. Die Weltentwicklung wiederholt sich nach dieser Vorstellung wissenschaftlich in jedem Individuum wieder. Daraus ist es zu erklären, warum Clemens, wie er sich schon zu Anfang seiner Stromata selber erklärt, nicht die orthodoxe Gnosis rein und unvermischt, sondern eine mit Philosophie gemischte [1]) Gnosis vortragen wollte. Aber eben darum kann auch seine Ueberzeugung nicht die vieler Andern sein, welche er daher nothwendig bekämpft, daß nämlich die heidnische Philosophie, wie sie unter jeden Umständen ist, die Erfindung eines bösen Geistes sei; vielmehr erkennt er, daß die Philosophie nicht nur als ein großes Gut der Menschheit angesehen werden müsse, sondern auch, daß sie in ihrer Entwicklung nicht ohne providentielle Leitung gewesen sei, was schon aus der Anschauung hervorgeht, welche die Alexandriner überhaupt von der Wirksamkeit des göttlichen Logos in der alten Welt hatten [2]). Daß Clemens zwischen dem Protreptikos und dem Pädagogen einen Zusammenhang wollte, geht zuerst daraus hervor, daß er sich im Pädagogen, und zwar im Eingange zu demselben, auf den Protreptikos bezieht; sodann aber auch daraus, daß die letzte Schrift da ihren Anfang nimmt, wo die erste aufhört. Allerdings hat der Protreptikos vorzugsweise einen apologetischen Charakter. Er hat aber auch in jenem gedachten Zusammenhange mit dem Pädagogen noch eine andere Tendenz, als das Christenthum gegen das Heidenthum zu vertheidigen, und zwar ist diese andere die, zu zeigen, wie der Mensch im Heidenthume mit seinen höhern geistigen Bedürfnissen stehe, und wie er eines göttlichen Führers zu der himmlischen Wahrheit bedürfe. In so fern ist also der Protreptikos eben so sehr und wohl eigentlich ganz für

---

1) *Strom.* l. I. c. 1. p. 326. *περιεξουσι δε οἱ στρωματεῖς ἀναμεμιγμενην την ἀληθειαν τοις φιλοσοφιας δογμασι.*

2) *Strom.* l. I. c. 1. p. 326. 327. *οἱ δε και προς κακου ἀν την φιλοσοφιαν εἰσδεδυκεναι τον βιον νομιζουσιν ἐπι λυμῃ των ἀνθρωπων προς τινος εὑρετου πονηρου· ἐγω δε ὁτι μεν ἡ κακια κακην φυσιν ἐχει και οὐ ποτ' ἀν καλου τινος ὑποσταιη γεωργος γενεσθαι, παρ ὁλους ἐνδειξομαι τους στρωματεῖς αἰνισσομενος ἀμῃγεπῃ θειας ἐργον προνοιας και φιλοσοφιαν·* cfr. *Strom.* l. VI. c. 17. p. 822. 823. *Strom.* l. I. c. 17. p. 366. 367.

Anfänger im Christenthume geschrieben, die, ehe sie ganz den Geist desselben zu erfassen im Stande sind, das Heidenthum in seinem vollen Charakter kennen lernen sollten. Hat der Anfänger im Christenthume das Heidenthum in seiner wahren Gestalt erkannt, und ist ihm durch diese Erkenntniß die Schätzung eines Höhern möglich geworden; so kann erst der Pädagog, der Menschenerzieher Jesus Christus, auftreten und durch seine himmlische Weisheit und Zucht das Leben bilden. Denn noch ist im Menschen, wenn auch nicht der heidnische Glaube, so doch noch etwas von der heidnischen Sitte. Ist daher im Protreptikos das Bewußtsein von dem ungöttlichen Wesen des Heidenthums erweckt, und der Geist auf das höhere Leben des Christenthums vorbereitet; so tritt nun Christus wirklich auf, und führt durch seine Wahrheit eben so zur Erleuchtung — φωτισμος, wie durch seine Reinigung zur Wiedergeburt — ἀναγεννησις. Der Charakter des Pädagogen ist aber vorzugsweise ein ethischer. Denn erst durch die Zucht der Ethik wird der Mensch der reineren und tieferen Erkenntniß des Göttlichen fähig. Zu dieser letztern wollen die Stromata führen: der Pädagog ist exoterisch, die Stromata sind esoterisch. Clemens befolgt im Ganzen, wie aus dem Mitgetheilten schon ersehen werden kann, den innerlich geschichtlichen Gang, die historische Methode. Die andere ist ihm fremd, wie er dieß selbst im Eingange zum Pädagogen gesteht. Den Mangel der mehr formellen wissenschaftlichen Methode ersetzt er aber hinlänglich nicht nur durch die von ihm großartig durchgeführte Phänomenologie des Geistes, sondern auch durch einen unermeßlichen Reichthum von Gedanken und Ideen. Ohne Zweifel war es diese Fülle des Geistes, wodurch er eine große Schule sich heranzog, und der Urheber jener idealen Richtung wurde, die durch alle Jahrhunderte hindurch gedauert und gewirkt hat.

Sein unmittelbarer Schüler ist Origenes [1]). Ueber Philosophie und Glauben hatte dieser ungefähr die gleiche Ansicht, wie sein Lehrer, nur daß er der erstern einen ungleich größern Spielraum gestattete, dadurch aber auch oft ins Unwahre fiel, wenn schon in Absicht auf das letztere nicht mehr durchaus ausgemittelt werden kann, welchen Antheil wir in Absicht auf das Periarchon der lateinischen Uebersetzung des Ruffin zuzuschreiben haben. Der tiefe Geist des großen Alexandriners, dessen Thätigkeit zu der seines Vorgängers sich verhält wie die Dogmatik zur Apo-

---

1) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: über den Ursprung der speculativen Theologie a. a. O. S. 251—259.

logetik, obwohl er in der letztern selbst auch groß war, strebte in das Innerste des Glaubens einzudringen, wie Wenige vor und nach ihm, durch dieses Eindringen aber eine umfassende und zugleich lebendige Anschauung vom ganzen Christenthume zu gewinnen. Seinen Ideen suchte er Zusammenhang, seinen dogmatischen Entwicklungen allseitige Begründung zu geben, wie dieß insbesondere hervorgeht aus seinem Versuche, die Lehre von den beiden Naturen Christi systematisch darzustellen, so wie noch aus andern Versuchen der Art, die alle ein ungemein speculatives und dialektisches Talent verrathen. Was aber von ihm am meisten auf systematische Ordnung Anspruch machen kann, ist die oben berührte Schrift *περι ἀρχων*, **de principiis**. Er hatte die Absicht, in diesem Buche die sämmtlichen Lehren des Christenthums so zusammenhängend darzustellen, als es seine Zeit und sein eigener Geist erforderte. Die vorgetragene Lehre beginnt im ersten Buche mit Gott, dem Begriff und dem Wesen Gottes; sodann folgt die Lehre vom Logos und vom heiligen Geiste. Vom dreieinigen Gott geht Origenes sofort über zu den höhern Geistern, zu ihrer Freiheit und zu ihrem Fall, bei welcher Gelegenheit die Lehre vom Unterschiede des Geistes und der Materie umständlich vorgetragen wird. Der Grundgedanke der Eintheilung scheint der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren zu sein. Das zweite Buch handelt von der Schöpfung der Welt und des Menschen, von dem Wesen, der Natur und der Ordnung der Dinge, vom freien Willen des Menschen und von seiner Richtung. Unmittelbar mit diesen Untersuchungen verbindet sich die Lehre von der Menschwerdung des Logos und der Ausgießung des heiligen Geistes, an welche, zum Schlusse des zweiten Buches, Origenes die Lehre von den letzten Dingen anreihet. Diese Verbindung ließe sich nicht erklären, wenn wir nicht Ursache hätten, anzunehmen, Origenes sei von der Absicht geleitet gewesen, das Menschliche gleich anfangs so darzustellen, wie es zugleich durch Christus und den heiligen Geist, also durch Erlösung und Heiligung ist. So aber ist es in seiner Vollendung. Daher die Lehre von den letzten Dingen auf diese Weise so weit vorangestellt wird. Ist der Schöpfungs-, Erlösungs-, Heiligungs- und Vollendungsproceß im zweiten Buche in höchst großartigem Umrisse beschrieben; so wird im dritten Buche ein Theil des zweiten wiederholt, um ihn ausführlicher zu behandeln, als es dort möglich war. Daher denn das dritte Buch mit einer ziemlich ausführlichen Abhandlung über den freien Willen eröffnet wird, aus dem die Sünde entstanden ist. Dieser Anfang gibt dem ganzen Buche den

überwiegend ethischen Charakter, durch den es sich vorzugsweise bemerklich macht. Daher die umständliche Beschreibung des Kampfes mit äußern und innern Mächten, die Auseinandersetzung des sittlichen Weltzweckes; alles jedoch mit Rücksicht auf die Erlösung, durch welche alle Dinge wiedergebracht und die Zeit in die Ewigkeit hinüber geleitet wird. Das vierte Buch handelt von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung, von dem somit, womit zu unserer Zeit in die Dogmatik eingeleitet wird. Das Ganze schließt mit einer summarischen Wiederholung der vorgetragenen Hauptlehren.

Man sieht leicht ein, daß in dieser berühmten Schrift allerdings eine aus einer bestimmten Dialektik fließende Ordnung herrscht, wenn schon nicht die, die aus Gründen die heutige Dogmatik fordert. Auch die Ausführung der Lehren im Besondern entspricht der Anforderung nicht, die wir zu unserer Zeit an ein System der Glaubenslehre machen. Obschon aber die genannte Schrift, nach unserer gegenwärtigen Weise zu urtheilen, nicht als eine eigentliche Dogmatik angesehen werden darf; so hat sie dennoch um so gewisser die ersten Grundlinien zu einer solchen hergegeben, wenn wir auch nicht finden, daß Origenes sobald Nachfolger gehabt hätte, was aus dem stets noch vorwaltenden apologetischen Interesse dieser Zeit zu erklären ist.

Denn die drei Bücher des Cyprian **de testimoniis** sind für die Geschichte der Dogmatik nur in sofern von Bedeutung, als wir darin neben dem Werke des Origenes einen, und gewiß nicht unbedeutenden Anfang der dogmatischen Behandlung finden. Sie waren für den Unterricht der Juden im Christenthume bestimmt. Daraus läßt sich die Beschränkung erklären, die man in ihnen als eine absichtliche erkennt. Im ersten Buche sind die Stellen des Alten Testamentes gesammelt, die auf das Neue Bezug haben; das zweite handelt von Christus und seinen Schicksalen, wie sie im Alten Testamente vorgebildet waren. Das dritte Buch aber ist ethischen Charakters. Dahin gehören auch die Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Dieser Kirchenlehrer hält sich im ersten Theile seines Werkes rein an das in der Kirche zu Jerusalem gebräuchliche Symbolum, dessen Artikel er homiletisch populär erläutert; die zweite Katechese handelt von der Taufe und vom Abendmahl.

Durch die Katechetenschule zu Alexandrien war der Geist der Speculation mächtig aufgeregt worden. Der so aufgeregte Geist fand aber reichliche Nahrung, als nach der Häresie des Gnosticismus noch die des Manichäismus, Sabellianismus, Arianismus und Pela-

gianismus entstanden. Denn gegen die häretischen Systeme trat die christliche Wahrheit abermal in Kampf, und die Männer, die in dieser Beziehung sich hervorgethan, haben als kirchliche Schriftsteller unsterbliche Verdienste sich erworben. Dahin gehören nach den schon oben Genannten insbesondere Athanasius, Hilarius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius der Große, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus [1]). Wie aber früher die Apologeten, in deren Fußstapfen sie eintraten; so bearbeiteten auch sie im Allgemeinen vorzugsweise dasjenige ausführlich, was in der unmittelbaren Gegenwart angestritten oder entstellt worden war. Wenn man bedenkt, unter welchen Umständen die Väter dieser Periode ihre Schriften geschrieben haben, mitten in Bedrängnissen, umgeben von hundertfachen Gefahren, auf der Reise, auf der Flucht, im Gefängnisse; so wird man ihnen die systematische Vollendung ihrer Werke gerne erlassen. Um so größer und bewunderungswürdiger ist die unmittelbare Kraft ihres lebendigen Geistes, die Tiefe ihrer Anschauung, der Reichthum ihrer Ideen, die Schärfe ihres Urtheils, sowie die Fertigkeit, Gewandtheit und unbesiegbare Macht ihrer Dialektik, mit der sie auch die noch so fein und künstlich angelegten Argumente ihrer Gegner angriffen und nach kurzem Kampfe in ihr Nichts auflösten: und dieß Alles durch die Zuversicht, die Einfalt, den Ernst und die Kraft des Glaubens. Dabei ist endlich nicht zu übersehen, daß bei der durch das Christenthum vermittelten schlechthin neuen Anschauung, die nur ein Reflex der neuen Zeit und der neuen Welt war, auch eine neue Sprache gebildet, ein neuer Ausdruck für die göttliche Idee geschaffen werden mußte. Sind die Werke der Kirchenväter aus den kurz zuvor angedeuteten Gründen vielfach die Schöpfungen des gegenwärtigen Augenblicks, und beurkunden sie eben hiedurch eine außergewöhnliche Kraft und Lebendigkeit des sie hervorbringenden Geistes; so wird nicht nur hiedurch der reichlichste Ersatz für den Mangel einer formellen Vollendung geleistet, sondern dieser Mangel selbst kann wiederum in andern Werken derselben Väter in einem bei weitem wenigeren Maaße gefunden werden, zu deren fleißigeren Ausarbeitung ihnen mehr Muße gestattet war. Diese Schriften tragen meistens den streng wissenschaftlichen Charakter an sich; wenigstens einen nicht weniger strengen, als die Schriften des classischen Alterthums. Auch ist es bei

---

1) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der specul. Theologie a. a. O.; über Athanasius S. 267—268. Gr. v. Nazianz S. 268—271. Basilius S. 271—272.

ihnen möglich, den Gesichtskreis weiter zu ziehen und das Christenthum in seinen allgemeinen Beziehungen, überhaupt in seinem universellen Charakter aufzuzeigen. Dahin gehören z. B. bei Athanasius seine zwei zur Vertheidigung des Christenthums noch vor dem Ausbruche der Arianischen Streitigkeit verfaßten Schriften, die erste **advers. Gentes**, die zweite **de incarnatione**. Die erste, wie der geistvolle Darsteller des heil. Athanasius mit Recht bemerkt, ist eine Bekämpfung des Heidenthums; die zweite eine eigentliche Begründung des Christenthums, oder ein Versuch einer wissenschaftlichen Construktion des gesammten Christenthums [1]).

Zwei Bemerkungen drängen sich uns hier, ehe wir weiter schreiten, unabweisbar auf. Die erste betrifft den gemeinsamen Inhalt der dogmatischen Entwicklung in dieser Zeit; die andere den charakteristischen Unterschied der morgen- und abendländischen Speculation, der sich später noch weit mehr ausbildete. Was nun das Erste, den Inhalt der dogmatischen Entwicklung angeht; so ist er das schon in der Taufformel ausgesprochene Bekenntniß des Vaters, des Sohnes und des Geistes, das sich eben so in den einzelnen Schriften der Kirchenväter, als in den sich stets erweiternden Symbolen der Kirche entfaltete. Das Andere aber angehend, den Unterschied der morgen- und abendländischen Speculation; so war der Charakter der erstern überwiegend abstract-ideal, wärend der der zweiten als überwiegend praktisch sich erwies. Eben so war der erste mehr christologisch, der andere mehr anthropologisch. Aus dem ersten der genannten Charaktere ist es auch zu begreifen, warum im Morgenlande die christologischen Streitigkeiten so Viele in Anspruch nehmen konnten [2]), die für die Sache selber doch nichts zu thun vermochten.

Wir lassen uns in die Schriften der Kirchenväter dieser Periode, die für die Geschichte der Dogmatik vorzugsweise nur die Bedeutung der allmähligen Entwicklung der wissenschaftlichen Form haben, nicht näher ein, und gehen zu den wenigen über, in welchen sie mehr hervorsticht. Dazu

---

1) Möhler: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. I. Bd. S. 136.

2) Wie sehr auch das Volk an Allem Theil nahm, geht aus folgender Stelle hervor: „Jeder Handwerker, jeder Krämer und jeder Sklave ist Theolog. Man predigt auf den Gassen und in den Kramläden. Wünschest du eine Münze zu wechseln, so erzählt man dir, worin der Sohn sich vom Vater unterscheide; erkundigest du dich nach dem Preise einer Semmel, so antwortet man dir, daß der Sohn geringer sei als der Vater; fragst du, ob das Bad fertig sei, so erwiedert man dir, der Sohn sei aus Nichts erschaffen.“ **Gregor Naz. Orat. 33. Jortin. Remarks on eccles. History.**

gehört in keinem Falle die, wenn sonst auch noch so wichtige Schrift des Lactantius, die **libri institutionum divinarum**, die man im ersten Augenblicke, nach dem bloßen Titel urtheilend, für etwas Systematisches halten könnte. Diese Institutionen sind aber, da sie nur einzelne abgerissene Betrachtungen enthalten, als: **de falsa religione, de origine erroris, de falsa sapientia, de vera sapientia, de justitia, de vero cultu, de divino praemio**, ohne eigentlichen innern Zusammenhang, wenn schon in Absicht auf ihren dogmatischen, besonders aber apologetischen Charakter von unschätzbarem Werthe. Mehr noch kann hieher gerechnet werden die **cathechesis magna** (*λογος κατηχητικος ὁ μεγας*) des Gregor von Nyssa. Doch sind in dieser Schrift eigentlich nur die Trinität und die Sakramente abgehandelt.

Am merkwürdigsten für diese Zeit ist und bleibt im Abendlande in Beziehung auf die dogmatische Thätigkeit Augustinus [1]), und zwar in dreien seiner Schriften. Die erste ist das **Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate.** Der christliche Lehrbegriff ist in diesem Handbuche zusammengedrängt dargestellt, aber das Einzelne in ihm wegen seiner Kürze nicht umständlich entwickelt. Wichtig für uns ist besonders diese Schrift als ein in der lateinischen Kirche zuerst gemachter Versuch einer methodischen Behandlung der Glaubenslehre. Die zweite, aber der erstern für unsern Zweck schon nachstehende Schrift des Augustinus ist die **de doctrina christiana.** Denn sie behandelt nicht eigentlich das Dogmatische der Theologie, sondern hat mehr den Charakter einer Einleitung in die heil. Schrift, oder einer Hermeneutik. Die dritte Schrift von Augustinus ist die **de civitate Dei.** Ein großer und umfassender Gedanke vom Reiche Gottes ist die Grundlage dieses Buches, das im hohen Style durchaus gehalten ist. Sie kann für sein Meisterwerk gehalten werden. Vierzehn Jahre arbeitete er an ihm. Es hat 22 Bücher. Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum sollte in ihm verherrlicht werden; deßwegen wendet er sich gleich anfangs gegen dasselbe, wie es in Rom den höchsten Gipfel seiner Nichtigkeit erreicht hat. Verflochten in dieses Buch ist die wahre Lehre von Gott, von der Schöpfung, von den Geistern, von der Kirche, die, wie sie von Ewigkeit gegründet ist, auch in alle Ewigkeit geht. Augustinus hat mehr als jeder vor ihm das Lehrgebäude unserer Kirche dargestellt, in großartigem Sinne, im kühnen Gange des Geistes, mit

---

1) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der specul. Theologie, a. a. O. S. 274—288.

einer unerschöpflichen Tiefe des Gemüthes und einem seltenen Reichthum der scharfsinnigsten Gedanken. Aber er hat dieß, das **Enchiridion** abgerechnet, nur je im Einzelnen, nie aber in einem zusammenhängenden Ganzen gethan. Wenn aber schon bei Origenes unschwer diesem Mangel dadurch abzuhelfen ist, daß das in den verschiedenen Schriften dieses Theologen zerstreut Liegende in das Periarchon eingefügt wird, so können wir eben so den Inhalt der Augustinischen Schriften in dessen **Enchiridion** einreihen, durch welches er eben so im Abendlande, wie Origenes durch sein Periarchon im Morgenlande, Vater der Dogmatik geworden ist. Von großem dogmatischen Werthe ist endlich noch seine Schrift **de trinitate.**

Dritte Periode.

Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis, mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern.

Von 430 — 700.

Wenn die vorausgehende Periode eine in jedem Sinne vielbewegte war; so trägt die gegenwärtige in ihrer ersten Hälfte einen nicht viel friedlicheren Charakter an sich. Es waren insbesondere neben dem sich fortsetzenden Pelagianismus die Häresien des Monophysitismus und des Monotheletismus, welche die Zeit bewegten, aber auch ausgezeichnete Männer in der katholischen Kirche erweckten, wie Cyrillus von Alexandrien, Theodoret, Prosper Aquitanus, Vincentius Lerinensis, Petrus Chrysologus, und insbesondere Leo Magnus.

Nachdem aber die wichtigsten Häresien durch die Kirchenlehrer niedergekämpft waren, wurde der Kirche Ruhe zu Theil, obwohl sie sich dieser nie ohne alle Störung erfreuen konnte. Diese, wenn auch nie ungetrübte Ruhe benützten Viele, um das im schweren Kampf gerettete, aber auch entwickelte christliche Bewußtsein in festen Formen auszudrücken und in Verbindung mit den kirchlichen Symbolen darzustellen. Man kann deßhalb diese Periode die symbolische nennen. Die Thätigkeit selbst aber kann zu diesem Zwecke eine zweifache sein. Ist eine lange Reihe dogmatischer Entwicklungen an dem Geiste vorübergegangen; so sieht sich dieser von selbst gedrungen, nicht nur die allgemeine Regel auszusprechen, welche in der Entwicklung selbst als das Gesetz der Entfaltung sich erwiesen, sondern auch die Art und Weise zu bezeichnen, welche die allein richtige und sichere bei und in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit ist, die als die Eine und allgemeine nur die kirchliche sein kann. In der Feststellung dieser Regel für alle Zeiten besteht die dogmatische Thätigkeit des Vincentius von Lerinum. Um nun aber das Bewußtsein

des Glaubens auch aus den Schriften der Väter darzustellen, die es gerettet, bewahrt und entwickelt haben, sammelte man ihre Sentenzen und trug sie in einer gewissen systematischen Form vor. Und dieß ist die andere Weise der oben angedeuteten Thätigkeit. Die sich damit abgaben, heißen deßwegen Compilatoren oder Sentenzensammler (**Compilatores, Sententiarii,** auch **Positivi**). Unter sie gehören: 1) Gennadius Massiliensis in der Schrift: **de dogmatibus ecclesiasticis,** welche gleichsam ein reicheres Inhaltsverzeichniß jener Glaubenslehren ist, die in den Symbolen oder sonst von der Kirche bis zum Ende des fünften Jahrhunderts hin bestimmt worden sind, mit steter Rücksicht auf die Häresien. 2) Isidorus Hispalensis in der Schrift: **Sententiarum seu de summo bono libri** 3, an welcher nach dem fleißigen Sammeln besonders noch die Anwendung Aristotelischer Dialektik hervorzuheben ist, durch welche das Ganze eine gewisse systematische Haltung erhält. 3) Junilius Africanus: **de partibus divinae legis,** eine in vieler Hinsicht sehr beachtenswerthe Schrift. 4) Leontius Cyprius: **loci communes theologici.** 5) Vor Allem aber Johannes Damascenus in der Schrift: *Ἔκδοσις (ἐκθεσις) ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως,* welche unter den bisherigen Sammlungen schon deßwegen den größten dogmatischen Werth hat, weil sie, wie keine der vorhergehenden, den Schatz der ganzen kirchlichen Entwicklung bis zum achten Jahrhundert hin als Erbe dieser wichtigen und langen Zeit enthält. Wir finden in diesem Buche vorzugsweise die Aussprüche der griechischen Väter, namentlich des Gregor von Nazianz gesammelt. Diese Aussprüche sind aber in einer solchen Ordnung und in einem solchen Zusammenhange zusammengestellt, daß die ganze Schrift mehr als jede frühere den Charakter eines Systems an sich nimmt, wobei im Allgemeinen viel Schärfe des Geistes, Deutlichkeit und Klarheit herrscht. Die Eintheilung des Werkes in vier Bücher wird ihm selbst nicht zugeschrieben. Das erste enthält die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften, sodann von den göttlichen Personen. Von hier aus wird der Uebergang auf die Lehre von der Schöpfung des Menschen gemacht, so wie von dessen Verhältniß zum Schöpfer. Das zweite Buch behandelt die Lehrstücke von der Vorsehung, von der Vorherbestimmung, von den göttlichen Rathschlüssen und vom Sündenfall. Im dritten Buch kommt vor die Lehre von Christus, die fast allein dieses Buch ausfüllt. Das vierte endlich handelt über den Glauben, die Sakramente und die Gnadenmittel.

Wir finden nicht, daß die edle Bemühung des Johannes von Damaskus in der griechischen Kirche ähnliche Bestrebungen erzeugt hätte; im Gegentheile ist sie als das Ende der dogmatischen Bewegung im Morgenlande anzusehen. Desto mehr aber nehmen wir ein reges dogmatisches Streben im Abendlande wahr, wenn es auch etwas später erst hervorgetreten ist.

Nachdem jetzt die Geschichte der Dogmatik von uns über das patristische Zeitalter hinausgeführt worden ist, scheint es nothwendig, über den Einfluß der Kirchenväter auf die dogmatische Theologie noch etwas nachzutragen. Denn Manches von dem oben Ausgesprochenen könnte vielleicht den Schein hervorbringen, als schlagen wir die Thätigkeit der Kirchenväter zur Bildung der Dogmatik als Wissenschaft im Ganzen nicht hoch genug an. Dieß ist aber, wie gesagt, nur Schein, und nicht wirkliche Ansicht. Denn die Kirchenväter sind nach unserer Ueberzeugung auch die Väter der Dogmatik. Zwar bemerkt man, worauf oben schon aufmerksam gemacht worden ist, bei mehrern derselben einen gewissen Mangel an dialektischer Bewegung der Gedanken, daher denn auch ihre Schriften eine gewisse formelle Gestaltlosigkeit an sich haben. Allein dieser Mangel wird durch unendlich viele andere Vorzüge hinreichend ersetzt, abgesehen von jenen Vätern, die, wie Clemens Alexandrinus, Origenes, Augustinus und A. auch in dieser Hinsicht Großes geleistet haben. Das ist das Charakteristische der Kirchenväter: sie haben alle eine natürliche religiöse Genialität, und was sie schreiben, trägt das Gepräge eines heiligen Geistes, der als dieser von selbst zugleich ein tiefer und großer Geist ist. Ihre Schriften daher, so vereinzelt sie auch erscheinen mögen, haben unter sich den Zusammenhang dieses Geistes, welcher Zusammenhang eben darum auch großartiger ist als der irgend eines von einem scharfsinnigen Philosophen herrührenden Systemes. Denn jener Zusammenhang ist der des christlichen Geistes selbst. Der christliche Geist ist aber nur Einer, und Einheit das Siegel des Systems. Die einzelnen Gedanken der Kirchenväter schlagen durch ihre oft breiten Schriften wie Blitze hindurch, und erleuchten das noch Dunkle und Unklare des Einzelnen an ihnen. Ueberhaupt aber ist der ausgezeichnete Charakter der Kirchenväter eine heilige Begeisterung für Christus und seine Kirche, die aus der lebendigen Verbindung mit beiden stammt. Ihre stets unaufhörliche Uebung im Christenthume, ihre erworbene praktische Tüchtigkeit, so wie ihr eifriges Streben für die Reinerhaltung der göttlichen Lehre, gab ihnen eine gewisse geistige Fertigkeit, einen theologischen Takt, der sie in der

christlichen Erkenntniß weiter brachte, als es jetzt durch viele Bücher nicht geschieht. Sie kannten das Christenthum aus eigener Lebenserfahrung; wir lernen es oft nur aus gelehrten Arbeiten kennen. Die Theologie war also bei den Kirchenvätern etwas Lebendiges und aus dem unmittelbaren Leben selbst war ihnen eine klare Ansicht von den göttlichen Dingen zu Theil geworden. Daß sie das Erkannte nicht immer zugleich auch in formeller Vollendung darstellten, daran trägt ihre bewegte Zeit die Schuld, die ihnen zur Auffindung und Ausbildung der Formen keine Ruhe gönnte. Später war dieß eher möglich. Und doch sind alle die folgenden Lehrer keine Kirchenväter geworden. Aber auch die wissenschaftliche Behandlung der Theologie und der Dogmatik im Besondern wäre in späterer Zeit nicht möglich gewesen, hätten nicht zuvor die Kirchenväter das christliche Bewußtsein nach allen Seiten hin entwickelt, die angemessensten Ausdrücke für dieses Bewußtsein gefunden, in Einheit mit der Kirche in Symbolen es festgehalten und der Nachwelt als etwas Bleibendes überliefert; hätten sie nicht die falsche Philosophie vernichtet, die wahre aber mit dem Christenthume ausgesöhnt. Vom Geist und Leben der Kirchenväter zehrte die ganze Nachwelt, und schon daraus muß begreiflich sein, wie tief ihr Geist und wie reich ihr Leben gewesen sei. Sie haben die Dogmen im Einzelnen ausgebildet; die Spätern haben sie zu einem Ganzen geordnet. Sie haben die dialektische Thätigkeit durch Analysis und Synthesis in Ausübung gebracht; die Spätern haben die Resultate dieser großartigen Dialektik durch die systematisirende Function in ein System verbunden. Jene, durch die Väter vor sich gegangene Entwicklung wird einem geistigen Zeugen gleichgehalten, und darum werden sie Väter genannt, Väter des geistigen Bewußtseins und Lebens in der Kirche.

Hier als am Ende des symbolischen Zeitalters mag es nicht als befremdend erscheinen, einige Bemerkungen über den symbolischen Ausdruck mitgetheilt zu finden; aber nur über den Ausdruck, denn über das Symbol selbst ist hinlänglich schon in der Einleitung zur Dogmatik gehandelt worden. So fest und in sich unwandelbar der Geist der Kirche auch ist, so wird er doch mit Rücksicht auf die herrschenden Irrthümer der Zeit suchen müssen, der ewigen Wahrheit, um sie geltend zu machen, jenen Ausdruck zu verleihen, der am meisten geeignet ist, den göttlichen Sinn zu bezeichnen, und in dieser Bezeichnung gegen Entstellung und Fälschung zu sichern. Der christliche Geist steht aber zum Symbol, das er aus sich gibt, nicht bloß in dem Verhältniß, daß er es gibt, sondern

auch in dem, daß er es belebt; während er es aber belebt, dennoch von keiner Formel und von keinem Buchstaben abhängig ist, weil er selbst stets mehr ist, als sein bloß formeller Ausdruck, in welchem er sich nicht so verfestet, daß er nicht im Stande wäre, neue Formeln aus sich herauszutreiben, durch welche die alten nicht veralten, sondern nur in ein neues helleres Licht gesetzt werden, indem sie selbst sich verjüngen: **dicunt nove, non dicunt nova**, d. h. sie sagen das ewig Alte auf ewig neue Weise; nur der Wortlaut ist in der spätern Erklärung verschieden, keineswegs aber der ewig unveränderliche Gedanke, der in den synonymen Ausdrücken nichts anders will, als daß der Geist nicht untergehe im Buchstaben, und die lebendige Wahrheit sich nicht verfeste im todten Worte. Der rechte Lehrer und der allein wahre Meister ist daher der ewig alte und ewig junge Geist der Kirche, in dem die Wahrheit als eine lebendige wohnt und als eine volle und ganze.

II. Zeitraum.

Das Mittelalter.

Das Zeitalter der Scholastik und Mystik.

Von 700 bis 1450.

Nachdem durch die Macht des Christenthums das Heidenthum besiegt, und der Mittelpunkt der alten Welt, Rom, die große Babel, die mit dem Lustwein der Unzucht alle Völker getränkt hatte, nach alter Weissagung gefallen war [1]), floh, weil in Muhamed ein neuer Feind des christlichen Namens im Oriente aufstand, und den größten Theil desselben in seinen Irrthum hineinriß, die durch ihn gedrängte Kirche, um gleichfalls eine Weissagung zu erfüllen, in das Abendland, um hier, und insbesondere unter den germanischen Völkern, eine eigene, von fremden Principien nicht gestörte christliche Lebensentwicklung zu beginnen [2]).

Obschon aber in diesen Theilen der Erde eine schlechthin neue Entwicklung vor sich zu gehen vermochte, konnte dennoch diese in Absicht auf die geistige Thätigkeit, durch welche sie überall bedingt ist, nicht verschieden von der frühern sein. Diese Thätigkeit ist aber die dialektische, welche

---

1) Offenb. 14, 8.

2) Offenb. 12, 1–6. 13—17. *Et mulier fugit in Solitudinem* h. e. Deus transtulit Ecclesiam suam in Germaniam et partes Occidentales, quæ metaphorice dicitur solitudo. *B. Holzhauser:* Commentar in Apocalypsim p. 458. cfr. p. 457 ed. Bamberg. 1784.

selbst wieder besteht aus der analytischen und synthetischen. Und in der That ist die dogmatische Bewegung des Mittelalters so recht ein starkes, kräftiges Ineinanderwirken des Analytischen und Synthetischen, um ein System zu gründen, das an innerer Gediegenheit, an Consequenz und Festigkeit dem Größten sich gleichstelle, was Menschen unter höherem Beistand bisher erzweckt und ausgeführt haben.

Wie die abendländische Litteratur ihren Anfang genommen habe, allmälig erstarkt und zum männlichen Alter herangereift sei, kann an diesem Orte nicht in Untersuchung kommen [1]). Denn uns liegt bloß ob, dem Zuge der dialektischen Bewegung auf dem dogmatischen Boden nachzugehen. Für diese Bewegung aber lassen sich, wie im ersten Zeitraum, wiederum drei Perioden bestimmen, und zwar

1. Vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert (Joh. Scotus Erigena).
2. Von Joh. Scotus Erigena bis Anselm von Canterbury 1100.
3. Von Anselm bis 1450.

Die in diesen drei Perioden vor sich gehende dogmatische Thätigkeit ist aber, wenn auch nur kurz, etwas näher zu bestimmen. Wenn die wissenschaftliche Bewegung im ersten Zeitraume vielleicht schon aus dem Grunde eine überwiegend analytische war, weil die griechische Bildung viel Einfluß auf die dort vor sich gegangene Entwicklung ausgeübt, der griechische Geist aber vorzugsweise ein analytischer war, so ist dagegen der Geist des germanischen Mittelalters vorzugsweise ein synthetischer. Es bestimmen sich daher auch die Perioden des zweiten Zeitraums vorzugsweise nach dem Fortgang der Synthesis in ihm. Und zwar stellt die erste Periode die Synthesis dar, wie sie ist in ihrer ruhigen Selbstvorbereitung, die zweite, wie sie ist in ihrem wirklichen Hervortreten, die dritte endlich, wie sie ist in ihrer weiteren Entwicklung.

Je energischer sich aber in diesem Zeitraume das synthetische Princip bei allem unverkümmerten Streben und Sichbewegen des analytischen, überall hervorthut, und je strenger eben hiedurch der formelle Zusammenhang der mittelalterlichen Dogmatik wird, desto mehr sehen wir uns gedrungen, diesen Zusammenhang durch Perioden, die mehr der Dogmengeschichte gelten, für dießmal nicht zu unterbrechen, sondern die Entwicklung so zu nehmen, wie sie eine an und für sich stetige ist.

---

1) Vgl. darüber unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der abendländischen Litteratur und ihren Fortgang ꝛc. mitgetheilt im ersten Bande der Schrift: Joh. Scot. Erigena. S. 41—101. und die andere: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie a. a. O. S. 291—298.

Man wird über Scholastik und Mystik, wie beide im Mittelalter sich entwickelten, so lange keine richtige Ansicht vorzubringen im Stande sein, als man beide nicht im lebendigen Zusammenhange mit der ganzen Entwickelung der frühern Kirche einerseits, und mit den Resultaten der Forschungen des Plato und Aristoteles, dieser beiden Grundsäulen der alten Philosophie, anderseits sich vorstellt und zur Anschauung bringt. Was die Scholastik nun näher angeht, so wird ihr Wesen weder daraus abzuleiten sein, daß man sich an das Wort Scholasticus hält, was sowohl einen an den vor Karl d. Gr. gestifteten Cathedral- und Klosterschulen angestellten Lehrer, als auch einen Schüler, der jene Anstalten besuchte, bedeutet, noch aus dem Stoff der Lehre, die vorgetragen wurde, noch endlich aus der Form derselben, sondern aus dem, was die Eigenthümlichkeit des Geistes ausmacht, den wir den scholastischen nennen, woraus dann das Uebrige von selbst abgeleitet werden kann.

Das eigenthümliche Wesen der scholastischen Thologie liegt aber in der engen Verbindung der Philosophie mit der Kirchenlehre[1]). Dadurch könnte es scheinen, als ob die frühere Behauptung, daß die Dogmatik sich nicht mit der Philosophie zu befassen brauche, wenigstens für die große mittelalterliche Periode zurückgenommen sei. Es verhält sich aber in der That nicht so, wenn wir der ganzen an sich höchst großartigen Erscheinung näher nachgehen. Zwar ist die Platonische und Aristotelische Philosophie nach ihrem wirklichen Inhalte in allem Ernste und nicht ohne viele Liebe gewürdiget worden; aber weder die eine noch die andere ist deßwegen maßgebend für den eigentlich christlichen Beweis geworden, in dem Sinne nämlich, als ob durch sie irgend eine endliche Entscheidung herbeigeführt worden wäre, und noch weniger in dem andern, als ob das Göttliche durch das Menschliche bestimmt worden sei. Je mehr aber mit ihnen allenthalben Ernst gemacht worden, desto weniger ist anzunehmen, als seien sie nur aufgenommen, um einen absolut negativen Beweis führen zu helfen, oder gar als Repräsentanten des Heidenthums lächerlich gemacht zu werden. Die Scholastik wird daher so lange etwas Räthselhaftes bleiben, bis der tiefere Gedanke derselben entdeckt und der entdeckte ausgesprochen ist. In dieser Hinsicht haben wir schon oben im Eingange zu dieser Periode auf die Nothwendigkeit hingewiesen, die Scholastik in innerer Verbindung nicht nur mit der ältern Kirchenlehre, sondern auch mit der alten Philosophie,

---

1) Vgl. unsere Abhandlung: Die Scholastik und Mystik des Mittelalters, mitgetheilt im ersten Bande unserer Schrift: Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, S. 366–482, insbesondere S. 446 ff.

und zwar mit der letztern vermittelst der erstern zu bringen. Zwar hatte das Christenthum den Sieg über die alte Philosophie davon getragen; damit war aber dasjenige nicht in den Hintergrund gestellt, was in jener Philosophie relativ Wahres und Gutes enthalten war. In dieser Hinsicht nahm das Christenthum im Mittelalter die in der alten Welt höher stehende Philosophie als Repräsentantin der menschlichen Intelligenz, wie diese, sich selbst überlassen, in ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit fort und fort wirkt; als Repräsentanten der Philosophie selbst aber sah es die zwei höchsten und edelsten Gestalten des denkenden Heidenthums, Plato und Aristoteles an [1]). Wie daher die Intelligenz durch die Philosophie, so war die Philosophie durch diese beiden Männer repräsentirt und in dieser Repräsentation gewürdiget.

Darin aber erweist sich die Wahrheit als die katholische, d. h. als allgemeine, daß sie jede Natur versteht und beherrscht, und daher auch Alles, was sie als Ausfluß der intelligenten und wollenden Natur vorfindet, mit als Moment in ihren großen Beweis aufnimmt, so daß sie hiebei eben so weit entfernt von absoluter Verwerfung als von absoluter Ueberhebung ist, eine Art und eine Weise, die wohl außerhalb der katholischen Kirche, aber nie innerhalb derselben Statt gefunden hat, weil sie von jeher in rechter Erkenntniß auch das heilige Maaß für alle Erscheinungen festgehalten und in Anwendung gebracht hat. Die Stellung aber, die Plato und Aristoteles in jenem Beweise einnahmen, war die der Zeugen, die auf das gewissenhafteste abgehört wurden, um aus ihrem Munde die Philosophie, in dieser aber die Vernunft zu vernehmen. Erst wenn so nicht nur Offenbarung, Tradition und Bibel, sondern auch Vernunft und Philosophie abgehört waren, erfolgte der entscheidende Syllogismus, der in dieser Weise zu seinen Prämissen alle göttliche und menschliche Wahrheit hatte. Beide aber, göttliche und menschliche Wahrheit standen in dem Verhältnisse zu einander, daß die göttliche die Grundlage der menschlichen, der Glaube folglich auch die Basis des wissenschaftlichen Erkennens blieb. So wichtig daher auch in dieser Zeit der Drang des Wissens war, so sehr sich der Geist bei seiner Speculation auf alle Höhe und in alle Tiefe wagte, so kühn und zuversichtlich er sich hineinversetzte in die Welt der Natur und in die Welt des Geistes, so scharfsinnig und originell die Untersuchung, so groß die Fertigkeit und Stärke der Dialektik sich auch erwies; der Sinn blieb doch

---

1) Vgl. unsere Abhandlung über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 371—388. 430 ff. 443—446.

immer demüthig, und das innere Auge in frommer Andacht hinaufgerichtet zu der Region des höhern Lichtes, das im Evangelium der Menschheit leuchtete, in dem wir erst das wahre Licht anschauen, und durch welches unser Erkennen erst zum allverklärenden Wissen sich erhebt, welches, wenn es in eben so demüthige Ausübung kommt, das ewige und unsterbliche Leben als das in Gott verklärte zu seiner Folge hat. Und dieß war überhaupt der große und mächtige Zug, den wir im Mittelalter wahrnehmen, der Zug des ganzen Menschen zur Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, so wie zum Leben in ihm und seinem ewigen Reiche, das er nur zu diesem Ziel und Ende geoffenbaret und in die Endlichkeit hinein verflochten hat.

Aus dem Ganzen aber geht hervor, wie es in der Scholastik erkannt worden sei, daß in dem Christenthum die große Synthese, oder die Weltsynthesis liege, die als solche auch alle analytische Bewegung, wenn sie nur eine wahre ist, in sich aufnimmt, durch die Aufnahme aber zugleich befriediget. Denn wenn die von Gott ausgehende Synthesis das Höhere in absteigender Bewegung in das Niedrigere einbildet, so strebt in der Gegenbewegung durch Analysis das Niedere in das Höhere hinauf, um sich in das Göttliche einzubilden, und dadurch mit demselben auszusöhnen und zu einigen [1]).

Nun erst wird auch der Syllogismus recht verstanden werden können, wie ihn die Scholastik aufgestellt hat, und wie Aristoteles nur äußerlich zu dem Ganzen Veranlassung gegeben, wenn auch der Sinn seiner Philosophie vollkommen verstanden und gewürdigt war. Denn der Syllogismus war nur die großartige Form, in welcher sich jene universelle Synthese des Christenthums, in Verbindung mit der Analyse bethätigte, um so die christliche Wahrheit als die absolute zu erweisen. So ist der im Syllogismus sich vollendende Beweis ein solcher, der in seinen Prämissen mit dem Anfange des menschlichen Geschlechtes beginnt, mit Christus aber in den Schluß übergeht, in welchen hinein er zugleich Alles zieht, was Christi ist, folglich zu seinem Reiche gehört. Obschon daher in sich dem Wesen und der Idee nach vollendet, vollendet er sich dennoch in jeder Zeit aufs Neue wieder, weil die Entwicklung in der Kirche, die der Leib und die Erfüllung Christi ist, unaufhörlich fortschreitet, mit ihr aber auch zugleich die Wissenschaft, als der Reflex des Lebens.

---

1) Vgl. unsere Abhandlnng über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 441—446.

Wir können die wissenschaftlichen Lehrgebäude der Theologie des Mittelalters mit nichts besser vergleichen, als mit den herrlichen gothischen Domen, die in dieser Zeit gebaut worden sind. Denn wie an diesen, auf festem und unerschütterlichem, von der Kirche geweihtem Grunde errichtet und von starken Pfeilern getragen, in sinn- und kunstreicher Weise Alles nach oben steigt, bald um kühne Bogen und Wölbungen zu bilden, bald um in den höchsten Zinnen und Spitzen zu enden; eben so strebt in dem theologischen Systeme des Mittelalters, auf gleich festem Grunde errichtet und von gleich festen Pfeilern getragen, im Terminus und Syllogismus, in Thesen und Antithesen, in Distinctionen und Conclusionen, in Quästionen, Decisionen und Responsionen, in Partitionen, Sectionen und Artikeln der Geist zur göttlichen Höhe hinauf, um so wissenschaftlich dasselbe Gebäude zu errichten, das der Werkmeister auf symbolische Weise mit Steinen zu gleicher Verherrlichung Gottes aufgeführt. Auch darin kommen sich die beiden Gebäude gleich, daß der tiefsinnige Dombau in seinen Außen- und Nebenwerken eben so die Welt des Heidenthums in mythologischen Personen und Gestalten an sich aufzeigt, wie das gleich tiefsinnige Lehrgebäude die heidnische Philosophie in ihren höchsten Repräsentanten als Mitzeugen für die göttliche Wahrheit des Christenthums in den großen Syllogismus mit aufnimmt.

Je weniger die Geschichte der Dogmatik mit demjenigen sich zu befassen hat, was der Dogmengeschichte angehört; desto gewisser wird auch an dem gegenwärtigen Orte keine Auseinandersetzung des großen mittelalterlichen Streites über Realismus und Nominalismus erwartet werden [1]). Wenn wir daher dennoch auf diesen Punkt zu sprechen kommen, kann es nur unter der Voraussetzung geschehen, daß darin ein Moment auch für unsre gegenwärtige Frage liege, welches in jedem Falle allerdings nur ein formelles sein wird. Dieses aber besteht in der Rückwirkung, welche eine so lange, vertraute und ernste Beschäftigung mit dem Wesen und der Bedeutung der Idee, um was es sich in jenem Streite vorzugsweise handelte, auf die formelle Darstellung alles dessen haben mußte, was entweder selbst unmittelbar göttliche Idee war, oder mit dieser zusammenhing: und wer möchte irgend ein von der Scholastik Behandeltes nennen, bei dem weder das Eine noch das Andere der Fall gewesen wäre? So

---

1) Ueber diesen Streit und seine eigentliche Lösung vgl. unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 248—265. 575—581. 601—605. 628–632. 821–850. 898—908. und die Abhandlung: Ueber die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 455—463.

in den Mittelpunkt der Idee versetzt, hatte sich der Geist in das Centrum des wissenschaftlichen Erkennens und Schaffens selbst hineinbegeben, und es war ihm unmittelbar in der göttlichen Idee dasjenige zur Betrachtung und Behandlung dargeboten, was nicht nur Individuelles und Allgemeines, sondern auch Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges mit einander verbindet. Darum schlägt auch die Idee, von den Scholastikern, wie in ihrem Wesen, so in ihrem ganzen Umfange begriffen und behandelt, ihre Wurzeln in alle möglichen Erdreiche, und vereinigt durch das aus diesen hervorsprossende höhere Erkennen und Leben alle Zeit- und Raumgebiete.

Bisher ist die Richtung im Allgemeinen angegeben worden, welche die Scholastiker bei ihren theologischen Arbeiten verfolgten. Daß sie für die Ausbildung der Theologie im Allgemeinen und der Dogmatik im Besondern sehr Bedeutendes gethan haben, mag schon aus dem hervorgehen, was bisher über sie bemerkt worden ist. Die Principien des menschlichen Erkennens und die Grundgesetze des logischen Denkens wurden erforscht und nach ihrer Erforschung in weiten Kreisen bekannt gemacht. Ueberhaupt hatte das scholastische Studium den Werth und den Nutzen der alten Philosophie selbst, abgesehen von den theologischen Thätigkeiten im engern Sinne des Wortes, so wie von ihren in jeder Hinsicht großen Resultaten. Der Umgang mit Aristoteles insbesondere mußte von großem Nutzen für das logische und dialektische Denken sein, das von nun an in stete Uebung gesetzt war. Darum bemerken wir an den Scholastikern eine ungemeine Gewandtheit, Vorstellungen in ihre Grundideen aufzulösen, die Begriffe von einander zu scheiden, ihr gegenseitiges Verhältniß zu bezeichnen, die Masse der Begriffe und Ideen dialektisch zu verarbeiten, Principien zu bestimmen und aus diesen Sätze abzuleiten, für eine Summe von Wahrheiten oder für Wahrheiten im Einzelnen, überhaupt für alles das, was in Untersuchung kommt, innere Theilungsgründe aufzufinden, aus Definitionen und Declarationen Folgerungen zu entwickeln, scheinbare Widersprüche aufzulösen, die verschiedensten Ansichten scharf zu fassen und zu würdigen, für jede Frage eine passende Antwort zu finden und keinem Zweifel Herrschaft zu lassen. Darin liegt die Bedeutung der in der Methode herrschenden Frage: **quæstio**. Die innere Sicherheit tritt überall hervor mit der kühnen Frage, auf welche die Antwort niemals fehlt. Bei allen ihren Untersuchungen waren sie von der Idee der wissenschaftlichen Einheit geleitet. Aus dieser Idee ging ihre genaue Schematisirung der Gegenstände der Theologie und die methodische Behandlung

der ganzen dogmatischen Disciplin sowohl als der besondern Zweige derselben hervor. Von nicht geringerer Bedeutung ist ihr Verdienst um die Ausbildung einiger einzelnen Dogmen, worüber in Beziehung auf sie zu sagen ist, was oben schon von den Kirchenvätern gesagt worden.

Alle Scholastiker sammt ihren vielen Schriften hier aufzuführen, ist nicht am Orte; wir halten uns nur an die wichtigsten. Diese sind: Johannes Scotus Erigena: Schriften: de divisione naturæ; de prædestinatione; commentar. in Dionys. Areopag. libr. Anselm von Canterbury: Schriften: Monologium seu Soliloquium; Proslogium (beide über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften); liber apologeticus contra Gaunilonem (libellus pro insipiente); liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi; de processione spiritus sancti; dialogus de casu diaboli; Cur Deus homo? mehrere andere dogmatische und ascetische Schriften. Hildebert von Mans: Tractatus theologicus. Hugo von S. Victor (Alter Augustinus): Summa sententiarum; de sacramentis; Commentar zu Dionys. Areopagita. Abälard: Introductio ad theologiam; theologia christiana; epitome theolog. christianæ. Petrus Lombardus: Sententiarum libri IV (Magister Sententiarum). Alanus von Rüssel (Doctor universalis): De articulis fidei libri 5. Petrus von Poitiers: Libri V Sententiarum. Alexander von Hales: Summa universæ theologiæ sive Commentarius in IV libros sententiarum (Doctor irrefragabilis, auch Fons vitæ genannt). Albertus Magnus: Compendium theologicæ veritatis; Commentarius in libr. IV Sentent. Petri Lombardi; Summa theologiæ. Thomas von Aquin (Doctor angelicus): Commentar. in libr. IV Lombardi; Compendium theologiæ; Summa totius theologiæ; de veritate catholicæ fidei contra Gentiles. Heinrich von Gent (Doctor solemnis): Summa theologiæ. Richard von Middleton — media villa (Doctor solidus): Commentar. in Magistri Sentent. Aegidius von Colonna (Doctor fundatissimus): Commentar. in Magistri Sent.; Compendium theologiæ. Joh. Duns Scotus (Doctor subtilis): Commentarius in 4 libros Sententiarum P. Lombardi; quæstiones quodlibetales. Raimundus Lullus (Doctor illuminatus et magnus inventor artis universalis): Commentar. in Petr. Lombardi Sentent. Franz von Mayerone (magister acutus abstractionum): Comment. in Lombardi Sentent.; quæstiones quodlibetales. Natalis Herväus: Comment. in Magistri Sentent.; Quæstiones quodlibe-

tales. Wilhelm Durand (Doctor resolutissimus): Comment. in Petr. Lomb. Sentent. Wilhelm Occam (Doctor invincibilis): Commentar. in Lombardi Sentent.; Quodlibeta. Thomas von Straßburg: Comment. in Magistri Sentent. Peter von Ailly (Aquila Franciæ): Comment. in Magistri Sentent. Raimund von Sabunde: Theologia naturalis.

Nachdem die Hauptschriften der scholastischen Theologen des Mittelalters namentlich aufgeführt sind, gehen wir dazu über, wenigstens die wichtigsten derselben näher zu charakterisiren.

Die Hauptschrift des Johannes Scotus Erigena: **de divisione naturae**, ist in der Form eines Dialogs verfaßt. Der Lehrer und sein Schüler besprechen sich durch fünf Bücher hindurch, und zwar im ersten über Gott und seine Erkenntniß, im zweiten über die idealen Principien der Welt, und den Sohn Gottes, in welchem, als im göttlichen Logos, der Vater alle Gründe der Dinge zum Voraus bestimmt hat; im dritten von der wirklichen Welt, insbesondere der Natur; im vierten vom Menschen; im fünften von der Rückkehr der gefallenen Welt zu Gott. Hat Erigena die dialogische Form nach langer Ueberlegung gewählt; so ist es nur geschehen, um den Dialog als inneres Wechselgespräch des speculativen Geistes, als den innern Proceß des Philosophirens selbst behandeln zu können. Die Wahrheiten entwickeln sich gleichsam vor unsern Augen in frischer, lebendiger Weise [1]). Die Abhandlung über die Prädestination ist in Kapitel vertheilt und frei und ungezwungen geschrieben. Daraus geht hervor, daß bei Erigena jene Form noch nicht, ja selbst nicht einmal in der Vorbereitung gefunden wird, welche als die scholastische bekannt ist.

Eben so wenig treffen wir von dieser Form Spuren bei Anselm von Canterbury. Mehrere Schriften, wie das Monologium, das Proslogium, die Apologie seines ontologischen Beweises gegen Gaunilo, die Schrift über die Trinität und die Incarnation gegen Roscelin, die andere über den Ausgang des heiligen Geistes, ferner die Schrift über die Harmonie der göttlichen Vorhersehung, Prädestination und Gnade mit dem freien Willen, bewegen sich in freier Ungezwungenheit durch mehrere Kapitel hindurch. Dagegen bedient sich Anselm bei andern Schriften, wie Erigena, der dialogischen Form, wie in der Schrift:

---

1) Ueber das System des Erigena nach seiner Licht- und Schattenseite vgl. vorläufig unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 535—628.

de casu diaboli, in den zwei Büchern: Cur Deus homo, in der Abhandlung über die Wahrheit, in der über den freien Willen u. s. w. Anselm war, besonders im Kloster Bec, gewohnt, diejenigen Wahrheiten, über die er als Lehrer verhandelte, mit ausgezeichneten Schülern, wie mit Boso, besonders durchzusprechen, und erst, wenn sie nach allen Seiten beleuchtet waren, niederzuschreiben [1]). Obschon er einerseits sich viel mit der Schrifterklärung abgab, und seine Schüler mit höchster Anerkennung davon sprechen, wie er sie in die Tiefen des göttlichen Wortes eingeführt [2]), und obschon er sich nicht weniger mit den Kirchenvätern beschäftigte, insbesondere mit Augustinus [3]); so ging doch andererseits sein Streben wiederum dahin, den Gegenstand des Glaubens rein von der Seite seiner innern Wahrheit vor sich und vor seinen Schülern zur Anschauung zu bringen. Der im Dogma gegebene göttliche Gedanke wird als solcher, als Gedanke, als Begriff, als Idee, als Wahrheit aufgefaßt und dialektisch durch alle wesentlichen Momente hindurchgeführt [4]). Dabei ist jedoch Anselm gewiß, mit der Auctorität in keinem Widerspruch sich zu befinden [5]). Um aber ein Beispiel von der Methode Anselms zu geben, bleiben wir sogleich bei seinem Monologium, der ersten Schrift, welche die Gesammtausgabe seiner Werke darbietet, stehen. Hier geht Anselm von dem endlich Guten aus und gelangt von diesem zu der Idee des Guten, als des Seienden, welche Idee, indem aus ihr bald

---

1) Anselm weist darauf selbst in der Vorrede zum Monologium in den Worten hin: Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda Divinitatis essentia usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo scriberem. *Oper. Anselm.* Tom. I. ed. Gerberon. p. 3.

2) Vgl. Hasse: Anselm v. Canterbury. I. S. 57.

3) Epp. I. 18: Hæc mea fuit intentio per totam illam qualemcunque disputationem (das Monologium), ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut *canonicis* aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem.

4) Anselm, das Obige in der Vorrede zum Monologium fortsetzend, sagt: Cujus scilicet scribendæ meditationis (das Monologium ist gemeint) magis secundum suam voluntatem, quam secundum rei facilitatem, aut meam possibilitatem, hanc mihi formam præstituerunt: quatenus auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse, plano stylo, et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. *Monolog.* præf. p. 3.

5) Quam ego sæpe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohæreat. *Loc. cit.* p. 4.

andere Ideen, und zwar die Ideen des Großen, des Einen, des Höchsten, des Aus=sich=selber=seienden, des Allvermögenden u. s. w., sich ableiten, als die Idee des Absoluten sich hinstellt, welches sofort als die weltschöpferische Macht, dann aber als dasjenige in Betrachtung gezogen wird, was sich trinitarisch in sich selber bewegt. Mit diesem Wege aber, zum Absoluten gekommen zu sein, war später Anselm selbst nicht mehr zufrieden; er schien ihm nicht einfach genug zu sein. War er von dem endlich Guten, Großen, Einen und Schönen zu einem darin sich offenbarenden absolut Guten, Großen, Einen und Schönen geführt wor=den; so ergriff ihn jetzt der Gedanke, an die Stelle des getheilten und durch Theilung verwickelten Arguments möchte ein einziger, ungetheilter Beweis für das Dasein Gottes treten. Der Ausführung dieses Ge=dankens verdanken wir seinen ontologischen Beweis, den er im Proslogium führt [1]). Diese Bestimmungen über die Methode Anselms verlieren ihre Bedeutung in Absicht auf diejenigen Schriften nicht, welche in der Form des Dialogs geschrieben sind; nur wird hieher noch das=jenige zu beziehen sein, was eben über das Dialogische bei Erigena be=merkt worden ist [2]). So viel über die Methode Anselms; was aber seinen Geist angeht, so ist er durch die ihm eigene Tiefe, Innigkeit, Feuer, Lebendigkeit, Klarheit und Gründlichkeit den ausgezeichnetsten Geistern aller Jahrhunderte ohne Bedenken zuzuzählen: er ist der Au=gustinus des Mittelalters, eine Benennung, die ihm mehr noch gebührt, als dem, welchem sie zu Theil geworden ist. Das Mittelalter hat ge=lehrtere Theologen aufzuweisen als Anselm; ob ihm aber ein Einziger an speculativem Talente gleichkomme, kann in Frage gestellt werden.

---

1) Postquam opusculum quoddam (das Monologium), velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorumdam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ nesciat investigantis edidi; considerans, illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere, si forte posset inveniri *unum argumentum*, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum, quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent, ut sint et bene sint; et quæcunque credimus de divina sub=stantia, sufficeret. *Proslog.* præfat. p. 41.

2) Anselm selbst glaubt für Viele durch die dialogische Form verständlicher zu sein: Et quoniam ea, quæ per interrogationem, et responsionem investigan=tur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent, et ideo plus pla=cent: unum ex illis, qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem; ut Boso (später Abt des Klosters Bec, also einer der Nachfolger Anselms) quærat, et Anselmus respondeat. *Cur Deus homo.* l. I. c. 1. p. 109.

Die Schrift Hildeberts von Mans, unter dem Titel: **Tractatus theologicus**, ist von Vielen für das erste dogmatische Handbuch des Mittelalters gehalten worden. Schlicht und einfach ist die darin anzutreffende Darstellung der Heilswahrheiten. Der Prolog, derselbe, den wir in der Summe der Sentenzen des Hugo v. S. Victor treffen werden, spricht sich dahin aus, daß der Verfasser sich vorzugsweise an Auctoritäten halten werde. Die Schrift selbst handelt in ihrer Aufeinanderfolge vom Glauben und seinen Theilen, von Gott, seiner Einheit, Allgegenwart, von der Trinität, der Vorhersehung und Prädestination, vom göttlichen Willen, von der Allmacht Gottes, von der Incarnation, der Person Christi, von den Engeln, von dem Sechstagwerk, der Schöpfung des Menschen, von dem ursprünglichen Zustande des Menschen, von der Gnade des Menschen vor der Sünde, vom freien Willen, von den Folgen der Sünde, von der Erbsünde, der actuellen Sünde, von der Natur der Sünde, von der Tugend, von den Sakramenten, von den zehn Geboten Gottes. Daß dieses Compendium auf Vollständigkeit nicht Anspruch machen könne, versteht sich von selber [1]).

So talentvoll Abälard auch immer genannt werden muß, und so sehr er durch seine Dialektik die Bewunderung und zugleich die Furcht seiner Zeit war; so hat er doch bei all seinen glänzenden Eigenschaften die Bedeutung und den Einfluß nicht gewonnen, die ihm in seinen Gaben von der Vorsehung zubeschieden waren. Der Grund hievon lag in der Art und Weise, wie er das Wesen der Dialektik auffaßte, und in Folge dieser Auffassung dialektisch verfuhr. Die Dialektik nahm aber Abälard nicht im Platonischen, sondern im Aristotelischen Sinne; sie war ihm daher nicht eine Wissenschaft des Wahren, sondern nur des Wahrscheinlichen [2]). Als diejenige Schrift, welche am meisten den Geist Abälards athmet, kann sein „Ja und Nein," **Sic et Non**, — angesehen werden, in welcher die höchste Wahrheit der Religion eben so bejaht als verneint wird. Wir stimmen daher in Absicht auf den innern, ja innersten Zusammenhang dieser Schrift mit der geistigen Ergenthümlichkeit Abälards ganz mit dem zusammen, was Martene in seiner Vorrede zum Thesaurus, in welchem Abälardische Schriften mitgetheilt werden, bemerkt: „Wir besitzen (noch) eine Schrift von Abälard, in welcher er, seinen Genius gewähren lassend, die Geheimnisse der Religion nach beiden Seiten

---

1) In eine Untersuchung über das Verhältniß dieser Schrift zu der Summa Sententiarum des Hugo v. S. Victor wollen wir uns hier nicht einlassen.

2) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 609 ff.

wendet, indem er verneint, was er behauptet, und behauptet, was er verneint hatte.“ In dieser Richtung ist die Dialektik Abälards nicht nur stets auf dem Wege, in Sophistik überzugehen, sondern in diese hat sie sich auch oft genug verwandelt. In eine solche Dialektik einmal verstrickt, konnte er sich zu einer großartigen Anschauung des Christenthums, selbst bei offenem guten Willen nicht einmal mehr erheben, weßwegen er es nur für eine Reform des natürlichen Gesetzes ansieht, und Christus den Philosophen der alten Welt gleichstellt [1]). Hat Abälard auf der einen Seite den Rationalismus angebahnt: so ist er auf der andern unter diejenigen zu rechnen, welche den logischen Pantheismus vorbereitet und diesen mit der Trinitätslehre in Verbindung gebracht haben [2]), in einer Weise, wie Sabellius davon ein Vorspiel, Hegel aber zur Zeit die Vollendung gegeben hat. Was die Form der Darstellung Abälards betrifft; so ist sie wenigstens da, wo er nicht durch seine sophistische Dialektik beherrscht ist, eine freie, wenn auch oft keine lobenswerthe. Seine Stellung zur Kirche ist so bekannt, daß wir darüber nichts weiteres herzusetzen für angemessen erachten, außer den Ausspruch allein, der jene erklärt: „Abälard ist in der Theologie, was er in der Philosophie ist: weder ganz orthodox noch ganz häretisch; aber er steht der Häresie viel näher als der Orthodoxie [3]).

Eine höchst bedeutsame und einflußreiche wissenschaftliche Entwicklung im Mittelalter ist diejenige, welche durch Hugo v. S. Victor vor sich gegangen ist. Zwei Werke sind es insbesondere, die hier zu nennen sind, zuerst die Summe und dann die Schrift über die Sakramente.

Die **Summa Sententiarum** durchgeht in sieben Tractaten die meisten Glaubenswahrheiten. Der erste Tractat handelt über Glaube, Hoffnung und Liebe, über die Trinität und über die Incarnation; der zweite über die Schöpfung und den Zustand der englischen Natur; der dritte über die Schöpfung und den Zustand der menschlichen Natur; der vierte über die Sakramente im Allgemeinen und die göttlichen Gebote; der fünfte über die Taufe; der sechste über die Firmung, Eucharistie, Buße und letzte Ölung; der siebente über die Ehe. Seine Methode besteht darin, daß er die jeweilige dogmatische Wahrheit aus der Schrift und den Vätern beweist, Ansichten, Ueberzeugungen, Einwendungen und Ein-

---

1) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 611 ff.

2) Das Nähere in unserer Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 611. 612.

3) *Cousin*: Ouvrages inédits d'Abælard, introd. p. 184.

würfe von Zeitgenossen anführt, und in Absicht auf diese nach Auctorität und Vernunft zugleich entscheidet [1]). Diese Methode des dogmatischen Vortrags wurde in den spätern Lehrbüchern die gewöhnliche, und die Summe des Hugo ist, nachdem insbesondere der Lombarde und Pulleyn sich darnach gerichtet, hauptsächlich durch den ersten der Typus der dogmatischen Systeme des Mittelalters geworden, nicht bloß in der Anordnung der Materien, sondern auch in der Art und Weise der Behandlung derselben; von Beiden weicht der Lombarde nur in ganz unbedeutenden Dingen ab [2]).

Das zweite Werk Hugos, das **de sacramentis**, kann sein eigentliches dogmatisches System genannt werden. Er bewegt sich in demselben frei und selbstständig; unmittelbarer Gegenstand ist ihm die geoffenbarte göttliche Wahrheit, die er nach den verschiedenen Dogmen behandelt, meistens ohne auf die Ueberzeugungen und Ansichten Anderer hinzublicken. Der Prolog befaßt sich größtentheils mit dem Worte Gottes, dem Grunde des Glaubens. Die Schrift selbst theilt sich in zwei Bücher, die Bücher in mehrere Theile, die Theile in Kapitel. Das erste Buch handelt 1) von

---

1) Hugo selbst spricht sich in der Präfation zu der Summa Sententiarum hierüber ganz deutlich aus. Nachdem er auf die Gefahr aufmerksam gemacht, die aus unüberlegten lehrhaften Bestimmungen hervorgeht, fährt er fort: Sed ubicunque possumus, auctoritatum vestigia sequamur, ubi vero certa deest auctoritas, his potissimum assentire studeamus, qui maxime auctoritatibus accedunt: et non de sensu suo præsumentes, scripturas ex pietate interpretantur. Scriptura enim Sancta altitudine superbos irridet, profunditate attentos tenet: magnos veritate, parvulos nutrit affabilitate. Si qua igitur obscura nobis occurrerint, sit nostri propositi primum ad auctoritates confugere; deinde quid nostri temporis sapientes de illis sentiant, in medium conferre: et cur potius hos quam illos imitari placeat (et ratione et auctoritate simul concurrentibus) pro facultate nostra in lucem ponere. *Hugonis Opera.* ed. Mogunt. 1617. Tom. III. p. 297.

2) Daß für Hugo als den Erfinder der genannten Methode gleichsam eine Tradition bestehe, nimmt mit Recht Liebner in seiner Schrift: Hugo v. S. Victor, S. 219, an. Die dafür anzuführenden Gründe sind: Boulay sagt in seiner Histor. Universit. Parisiensis Tom. II. p. 64: Librum edidit Hugo, quem summam sententiarum appellavit. *Hinc* Summæ et Summarum Theologicarum libri dici et appellari coepti, eique Summistæ Theologi suam originem et appellationem debent. Die gelehrten Verfasser der Histoire lit. de la France bemerken Tom. XII. p. 64 über Hugos Summe: Ce corps de Théologie qu'il a le premier enterpris. Daher auch Mosheim: Hac ætate Hugo de S. Victore primus hoc modo (Sententiariorum) religionis præcepta, convenienti ratione digesta, exposuisse fertur, quem alii plures consecuti sunt. *Instit. histor. eccles.* p. 413.

der Schöpfung der sichtbaren Welt; 2) von der Ursache der Schöpfung des Menschen und von den Primordialgründen aller Dinge; 3) von Gott, dem Einen und Dreipersönlichen; 4) von dem göttlichen Willen; 5) von der Schöpfung der Engel, ihrer Beständigkeit und ihrem Abfall, sowie von den Folgen hievon; 6) von der Schöpfung des Menschen und seinem ursprünglichen Zustande; 7) vom Abfall des Menschen; 8) von der Wiederherstellung; 9) von der Institution der Sakramente; 10) vom Glauben; 11) von den Sakramenten des natürlichen Gesetzes; 12) von den Sakramenten des geschriebenen Gesetzes. Das zweite Buch handelt 1) von der Incarnation des Logos; 2) von der Einheit der Kirche, des Leibes Christi; 3) von den kirchlichen Ordnungen; 4) von den heiligen Kleidungen; 5) von der Weihe der Kirche; 6) von der Taufe; 7) von der Firmung; 8) vom heiligen Abendmahle; 9) von den Sakramentalien; 10) von der Simonie; 11) von der Ehe; 12) von den Gelöbnissen; 13) von den Lastern und von den Tugenden; 14) vom Sakrament der Buße; 15) von der letzten Ölung; 16) vom Ende des Menschen; 17) vom Ende der Welt; 18) vom Zustande der künftigen Welt.

Petrus Lombardus hat nicht nur seine wissenschaftliche Bildung im Kloster von S. Victor erhalten, sondern Hugo ist aller Wahrscheinlichkeit nach selbst sein Lehrer gewesen. Daraus ließe sich der schon oben angedeutete enge Zusammenhang der **Summa Sententiarum** des Hugo mit dem Werke des Lombarden: **Libri quatuor Sententiarum, quibus universae theologiae Summam ex orthodoxorum patrum decretis, Canonibus, ac sententiis abunde complectitur**, noch mehr erklären. Die Schrift theilt sich, wie schon die Aufschrift besagt, in vier Bücher, die besonderen Bücher aber in Distinctionen. Das erste Buch handelt über Gott, die Eigenschaften, Einheit und Dreieinigkeit der Gottheit; das zweite über die Schöpfung, die Engel, den Menschen, den ursprünglichen Zustand, den Abfall durch satanische Verführung, von der Erbsünde und der wirklichen Sünde überhaupt; das dritte von der Incarnation, von dem Leben und dem Versöhnungstode Christi, vom Glauben, von der Hoffnung, von der Liebe, von den Tugenden, vom Laster; das vierte von den Sakramenten, von der allgemeinen Auferstehung, vom Gericht, von dem Zustande der Seligen und der Verdammten. Wir suchen bei dem Lombarden vergebens die, wie aus ewig frischer Quelle sich erzeugenden, großen Ideen Anselms, dagegen finden wir bei ihm einen reichen Schatz von Aussprüchen kirchlicher Auctoritäten, die mit Mühe und Schweiß aufgesucht und als stets geltende Wahrheiten zusammenge-

stellt worden sind [1]). So sehr aber auch die Schrift des Lombarden Vorzüge durch die in ihr aufgehäufte Gelehrsamkeit in Anspruch zu nehmen berechtiget ist, so gewiß ist doch auch, daß der Vorsatz, alle Ansichten zu berücksichtigen, und die Weise dieser Berücksichtung, die erste Veranlassung dazu gegeben hat, auch unnütze Fragen aufzuwerfen und zu beantworten; Fragen, welche, indem sie lediglich für den Vorwitz Interesse haben, weder von der Wissenschaft noch von der Frömmigkeit ausgehen können. Viele derartige Fragen sind vom Heidenthume ausgegangen und später von häretischen oder der Häresie geneigten Theologen aufgenommen und besprochen worden. So hat Abälard mehrere, von dem Naturforscher Plinius ausgesprochene, der Gottheit unwürdige Ansichten über die göttliche Allmacht aufgenommen. Der Lombarde glaubt nicht gleichgültig dagegen sein zu dürfen, und nimmt sie zur Besprechung auf [2]). Aber eben indem aufgenommen wird, was besser abgewiesen worden wäre, öffnet sich ein weites Reich von Möglichkeiten, für welches nicht leicht wieder eine Beschränkung zu finden ist. Hat sich auch der Lombarde hierin mit einer anzuerkennenden Mäßigung benommen [3]), so ist dieß bei vielen Späteren nicht mehr der Fall gewesen, sondern sie gingen in der Besprechung unfruchtbarer, weder der

---

1) Petrus Lombardus stellt sein eigenes Werk ganz nach der Wahrheit dar, wenn er sagt: **In labore multo ac sudore, hoc volumen Deo præstante compegimus, ex testimoniis veritatis in æternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo majorum exempla doctrinamque reperies: in quo per dominicæ fidei sinceram professionem, vipereæ doctrinæ fraudulentiam prodidimus, adytum demonstrandæ veritatis complexi: nec periculo impiæ professionis inserti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero patrum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus: cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius: brevi volumine complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis: ut non sit necesse quærenti, librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quæritur offert sine labore.** ***Prolog.***

2) **Lib. I. dist. 42. Quomodo dicatur Deus omnia posse, cum nos multa possimus, quæ ipse non potest?** In der 43. **Distinct.** spricht der Lombarde gegen jene, **qui dicunt Deum nil posse nisi quod vult et facit.** Die 44. **Dist.** beantwortet die Frage: **An Deus possit facere aliquid melius quam facit: vel alio vel meliori modo? Utrum possit Deus semper omne quod potuit?**

3) Zu dem Ueberflüssigen ist indeß Manches zu rechnen, wie **l. I. dist. 39: Utrum Deus possit scire plura, quam scit? lib. I. dist. 32: An Filius sit sapiens seipso vel per seipsum? lib. II. dist. 8: Utrum omnes Angeli corporei sint? lib. II. dist. 18: Quare de latere viri, et non de alia parte corporis formata sit mulier? — Quare dormienti viro, et non vigilanti subtracta sit costa?**

Wissenschaft noch dem Glauben frommenden Dinge stets weiter und weiter und geriethen sogar auf Absurditäten, mit deren Darstellung selbst nur andeutungsweise uns zu befassen, wir nicht in unserem Beruf halten.

Je mehr die vier Bücher der Sentenzen des Lombarden diejenige Schrift ist, nach welcher die meisten Theologen des Mittelalters sich richteten, indem sie dieselbe commentirten; desto weniger brauchen wir umständlich in letztere einzugehen. Nur Ausnahmen mögen gestattet werden, die wir mit jenen machen, welche sich vor Andern ausgezeichnet haben.

Zu diesen rechnen wir allererst den Alexander von Hales in seiner: **Summa universae theologiae sive Commentarius in 4 libros Sententiarum.** Jedes Buch oder Theil zerfällt bei Alexander in Duästionen, die Duästion in Glieder (**membra**), das Glied in Artikel. Um in der wissenschaftlichen Untersuchung nichts vorauszunehmen, wird die Frage zwar bestimmt gestellt, aber so, daß verschiedene Antworten möglich sind, je nach der Beschaffenheit des Standpunktes, auf welchem die Antwortenden sich befinden. Die Antworten sind etwa nicht nur einfache Antworten, sondern sie bringen sogleich ihre Gründe mit. In der Regel sind diese Antworten die Vorstellungen bestimmter Theologen, und das ist sofort der dogmengeschichtliche Theil der mittelalterlichen Summen oder Commentarien zum Lombarden. Sind die verschiedenen Ansichten vorgetragen, so erfolgt die Entscheidung, die Resolution, wie sie Alexander von Hales nennt. Die Entscheidung richtet sich nach den in den Antworten vorgelegten Gründen. Für die richtige, an sich begründete Antwort wird entschieden. Wie aber für die wahre Antwort entschieden wird, so wird auch gegen die falsche entschieden. Sind die meisten, die Ansichten Anderer vertretenden Antworten mangelhaft; so wird eine eigene Antwort aufgestellt und diese sofort durch Gründe bewiesen, zugleich aber auch werden die für unwahre Antworten beigebrachten Gründe widerlegt.

Einer der größten Gelehrten, nicht nur des Mittelalters, sondern der Welt, ist Albertus, mit Recht der Große genannt. Sein Commentar zum Lombarden theilt jedes der vier Bücher in Distinctionen, die Distinctionen aber in Artikel. Nicht nur wird das im Handbuch Enthaltene weitläufig erklärt, sondern es kommen noch viele neue Anschauungen hinzu, die Albertus aus dem reichen Schatze seines Wissens gibt. Aber nicht nur der Stoff wird reicher, sondern auch die Form. Ist der Inhalt einer jeden Distinction nach dem Lombarden angegeben, so erfolgt eine Eintheilung des Textes (**divisio textus**). Ist die Eintheilung geschehen, so treten in den einzelnen Artikeln verschiedene Ansichten auf, die von bestimmten,

meistens ausgezeichneten Männern vertreten werden. Sind diese Ansichten, und zwar die wichtigsten aufgeführt, so erfolgt über sie eine Entscheidung, **conclusio**, auf welche hin sofort eine Antwort auf jene früheren verschiedenen Ansichten im Besondern gegeben wird, welche Ansichten in der Regel als solche aufgezeigt werden, die nur in scheinbaren Widersprüchen miteinander sich befinden. Dadurch nähert sich der Commentar des Albertus dem Verfahren, das wir in der Summe des Thomas von Aquin finden. Die Schrift des Lombarden wird aber nicht nur hier weiter eingetheilt und erklärt, sondern es findet auch eine Analyse Statt, die ins Einzelnste geht, selbst auf das einzelne Wort sich erstreckt. Und hiebei verfährt er mit einer so scharfen und freien Dialektik, daß die Wenigsten ihm gleichkommen.

Die zweite von Albertus zu nennende Schrift ist das **Compendium theologicæ veritatis.** Wenn der Verfasser von dieser seiner Schrift selber sagt, ihr Inhalt sei aus den Aussprüchen großer Theologen zusammengelesen [1]); so haben wir dieß nicht so zu nehmen, wie bei dem Lombarden. Denn wenig wird sich auf die Väter, sehr viel aber auf die heilige Schrift berufen, so daß der obige Ausspruch nur auf die innere Uebereinstimmung mit den Vätern gedeutet werden kann. Die Schrift theilt sich in sieben Bücher. Das erste handelt von der Natur der Gottheit, das zweite von den Werken des Schöpfers, das dritte von der Verwüstung durch die Sünde, das vierte von der Menschheit Christi, das fünfte von der Heiligung durch die Gnade, das sechste von der Kraft der Sakramente, das siebente von den letzten Zeiten, von der Strafe der Bösen und der Belohnung der Guten. Die Darstellung ist schlicht und einfach, das Ganze möglichst kurz gehalten.

Die größte und umfassendste dogmatische Arbeit Alberts des Großen ist seine theologische Summe, **Summa theologica.**

Diese Schrift verhält sich zu dem Commentar als ein schlechthin selbstständiges Werk, es ist seine Theologie, wie die Summe des Thomas von Aquin die Theologie des Thomas ist. Diese Selbstständigkeit wird durch Reminiscenzen aus dem Lombarden und seinen Commentarien hierüber nicht aufgehoben. Die formelle Einrichtung des Werkes besteht darin. Die Summe zerfällt in größere Theile, **partes.** Die Theile zerlegen sich in Tractate, die Tractate in Quästionen, die Quästionen in Glieder, **membra**, die Glieder sehr oft in Artikel, so wie die Artikel in Par-

---

1) De Magnorum Theologorum scriptis breve compendium colligere dignum duxi. *Prolog.*

tikel particulae und Subpartikel, subparticulae. Alle diese Gliederungen deutet in der Regel schon der Tractat an, der mehrere Fragen enthält, welche sofort in den Quäſtionen dieses oder jenes Tractates im Besondern auftreten, so jedoch, daß jede der Quäſtionen selbst nun auch mehrere Fragen stellt, deren Beantwortung die Membra enthalten, und so fort bis zu den Subpartikeln herunter.

Albert der Große ist ein universeller Geist, dem bei seinem ungeheuern, kaum für möglich gehaltenen Wissen zugleich die Kraft verliehen war, großartige Gedankenschöpfungen hervorzurufen; wenn die Sage will, er habe einst zu Köln in seinem Garten zur Winterszeit einen Frühling mit Blüthen und Blumen hervorgezaubert; so ist dieß nur ein Sinnbild von dem viel größern Werke, durch welches er in der Wissenschaft der Urheber einer neuen Zeit geworden ist.

Schüler Alberts des Großen ist der nicht weniger große Thomas von Aquin. Die erste seiner Schriften, die uns in Anspruch nimmt, ist sein Commentar zum Lombarden. Hat schon Albert der Große das Handbuch des letztern in der oben angezeigten Weise zerlegt und zergliedert; so hat dasselbe Verfahren, und selbst in einem noch höhern Grade, Thomas v. Aquin eingeschlagen. Denn die Bücher zerfallen in Distinctionen, die Distinctionen in Quäſtionen, die Quäſtionen in Artikel; aber selbst auf die Artikel folgen noch Quäſtiunculä. Sofort kommt das **Corpus**; und nun erfolgen die Lösungen, **solutiones**, und die mit Gründen versehenen Antworten auf Einwürfe.

Das dogmatische Hauptwerk des Thomas ist aber die theologische Summe, **Summa totius Theologiae**. Das Ganze gliedert sich in drei Theile, **Partes**. Der zweite Theil theilt sich selbst wieder zweifach ab, daher eine **Prima Secundae** und eine **Secunda Secundae**. Jeder Theil zerlegt sich in Quäſtionen, die Quäſtionen in Artikel. Ist in der Quäſtion der jeweilige Gegenstand fixirt, so wird zugleich bestimmt, wie groß der Umfang der Untersuchung sei — **ad quae se extendat**. Nach diesem Umfange erheben sich die Fragen, die gleichfalls bestimmt werden, wobei die Formeln: **Circa quae quaerenda sunt decem: primo, secundo, tertio etc. etc.**; oder **circa hoc quaeruntur duo: primo, secundo.** Die noch in der Quäſtion bestimmte Zahl der Fragen bestimmt die Zahl der Artikel; denn die Artikel sind die Antworten auf die in der Quäſtion gestellten Fragen. Eben darum fängt auch jeder Artikel mit einer Frage an, z. B. **Utrum Deus sit in omnibus rebus?** Ist für den jeweiligen Artikel die in der Quäſtion gestellte Frage wiederholt und an die Spitze des Artikels selbst

gestellt; so werden allererst verschiedene Ansichten abgehört, insbesondere solche, durch welche die Frage entweder wirklich oder nur scheinbar verneint wird. Sodann erfolgt unter der Formel **Sed Contra** die Aufstellung desjenigen Satzes, durch welchen die Frage bejaht wird. Sofort kommt die Entscheidung, **conclusio**, und darauf unter der Formel **Respondeo dicendum** die nähere Erklärung der Entscheidung. Ist die Entscheidung und die auf Gründe gestützte Erklärung der Entscheidung erfolgt; so werden die am Anfang des Artikels aufgestellten gegentheiligen Ansichten erörtert, widerlegt, wenn sie der Wahrheit wirklich entgegegenlaufen, und ausgeglichen, wenn der Widerspruch nur ein scheinbarer war. So viel über die formelle Einrichtung der theologischen Summe des Thomas von Aquin. Daß er bei der Niederschreibung dieses Werkes nicht etwa bloß auf die Gelehrten vom Fache, sondern und vorzüglich auf die Studirenden der Theologie habe Rücksicht nehmen wollen, spricht er selbst als Absicht seines Werkes aus, wobei er nicht verhehlt, daß er unter Anderem auch wünscht, eine Menge unnützer, zweckloser Fragen abzuschneiden, und dadurch einen bessern Gang in die schon auf Abwege und Unordnung gerathenen theologischen Studien zu bringen [1]).

Nach der theologischen Summe besitzen wir von Thomas v. Aquin noch eine Schrift über die Wahrheit des katholischen Glaubens gegen die Heiden (**de veritate catholicae fidei contra Gentiles**). Diese Schrift zerfällt in vier Bücher, deren jedes selbst wieder in mehrere Capitel sich theilt. Die eben genannte Schrift ist, wie wir sie jetzt nennen würden, die Apologetik des Thomas. Auch das Mittelalter ist reich an Apologien des Christenthums gegen Heiden, Juden und Muhamedaner. Findet aber von diesen Seiten aus nicht ein unmittelbarer Angriff auf das Christenthum Statt, auf welchen eben so unmittelbar erwiedert wird; so findet Thomas es unthunlich, anders als im Allge-

---

1) Er sagt im Prolog: **Quia catholicæ veritatis Doctor non solum profectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, propositum nostrae intentionis iu hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri. Partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum. Partim etiam, quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod rcquirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi. Partim quidem, quia eorundem frequens repetitio, et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.**

meinen gegen sie zu verfahren. Um aber hier das Rechte zu treffen, wird nothwendig sein, die geoffenbarte Religion mit der Religion der Vernunft in Vergleichung zu bringen, denn mit der Vernunft wollen es Alle halten. Und so unternimmt es Thomas, das Christenthum von der Seite der Vernunftwahrheit darzustellen, welche Darstellung eben seine Apologetik ist [1]). Um diesen Zweck zu erreichen, bewegt sich aber die vorliegende Schrift nicht etwa nur in allgemeinen Wahrheiten, in Vergleichungen u. dgl.; vielmehr werden die Wahrheiten des Christenthums selbst alle der Reihe nach durchgesprochen und die innere Wahrheit derselben nachgewiesen.

Sind bei Thomas auch viele Spuren davon zu finden, daß ihm Alexander von Hales in manchen Bestimmungen vorgeleuchtet habe; so ist doch der Zusammenhang noch viel größer, in welchem er mit Albert d. Großen, seinem Lehrer, steht, dem er nicht nur seine dialektische Methode verdankt, sondern der ihn auch mit großartigen Gedanken und tiefsinnigen Ideen befruchtete. Was aber den heiligen Thomas vor Vielen auszeichnet, ist ebenso der rein gestimmte heilige Ton, der durch sein ganzes Werk wunderbar hindurchströmt, als die große Klarheit und die Präcision, mit welcher die dogmatischen Bestimmungen vom Anfang bis zum Ende gegeben werden. Haben wir oben die Werke der scholastischen Theologen mit gothischen Kirchen verglichen, so ist ein solcher heiliger Dom vor Allem die theologische Summe des Thomas von Aquin.

Als derjenige Theolog des Mittelalters, welcher in der Dialektik am weitesten gegangen, und den Scharfsinn bis zum höchsten Grad der Subtilität hinaufgesteigert hat, wird insgemein Duns Scotus angesehen,

---

1) Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo. Primo quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut ex his quae dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant: quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati, et in eorum doctrinis eruditi. Secundo quia quidam eorum, ut Macometistae, et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Judaeos disputare possumus per vetus Testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt: unde necesse est ad *naturalem rationem* recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, *et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet.* Lib. I. c. 2. Vgl. c. 7, in welchem erwiesen wird, quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.

weßwegen ihm auch der Beiname: der Subtile, gegeben wurde. Wir können nicht umhin, Einiges aus jenem Elogium mitzutheilen, das ihn am treffendsten bezeichnet. Hier heißt es: „Er war schon subtil, beinahe ehe er als Mensch zur Welt geboren ward. Er verbarg sein Vaterland, während er geboren wurde, um subtil (d. i. in stiller Verborgenheit) geboren werden zu können. Drei Reiche streiten sich um ihn (England, Irland und Schottland), auf daß er nirgends geboren sei, während er überall geboren ist. Lasset ab vom Streite: da ist das Vaterland des Scotus, woher ihm die Subtilität gekommen ist. Die Philosophie bildet er so aus, daß er als ihr Erfinder gelten könnte, hätte er sie nicht als eine zur Welt schon geborne angetroffen. Schüler des Aristoteles war er in einer solchen Weise, daß Aristoteles, hätte er noch gelebt, verlangt hätte, von ihm unterrichtet zu werden. In der Theologie hielt er dem Thomas das Gleichgewicht, da er ihn nicht überwinden konnte. Und damit in der Theologie nicht ein einziger Fürst nur sei, theilte er sie in zwei Reiche. Die Mysterien des Glaubens wußte er so, daß er sie beinahe nicht mehr zu glauben brauchte. Die Natur Gottes beschrieb er so, als ob er sie geschaut hätte; die Geheimnisse der göttlichen Weisheit, wie wenn er sie durchgedrungen, und die Seligkeit des andern Lebens, wie wenn er sie erfahren hätte. Der seine Geburt verheimlicht hatte, er hielt auch noch seinen Tod verborgen. So heimlich ging er von hinnen, daß noch über die Art des Todes gezweifelt wird [1]). Denn er wollte eben so subtil sterben, wie er subtil geboren worden ist. Selbst das Jahr des Todes ist unbekannt, damit das ganze Alter subtil sei. Das aber ist gewiß: in wenig Jahren schrieb er so Vieles, daß ein Anderer kaum Muße hat, es zu lesen. Nach der Zahl der geschriebenen Werke kämpft er mit dem heil. Thomas; er würde mehr geschrieben haben, hätte er weniger subtil geschrieben. Jeder ist Doctor, jener der englische, dieser der subtile. Allein er hätte nicht subtil sein können, wäre er nicht selbst englisch gewesen" [2]).

Wir haben diese Stellen aus dem Elogium deßwegen ausgehoben, weil sie in der That nicht ungeeignet sind, ein Charakteristisches an Scotus zu

---

1) Dieß deutet auf die Sage, Duns Scotus sei lebendig begraben worden. Die Zahl seiner Lebensjahre schwankt zwischen 35 und 42.

2) Elogium Scoti, mit: Petrus L'Abbe Biturícus Soc. Jesu Theologus unterschrieben, in: Theologia D. Subtilis Scoti in 4 libr. Sententiarum solide et succincte elucidata per *Georg Mahler*, S. Francisci Conventual. Tugii Helvet. 1702. Vgl. *Brucker* hist. crit. phil. Tom. III. p. 828. Hegel, Gesch. der Philos. III. 175.

bezeichnen. Scotus ist der Subtile nicht bloß deßwegen genannt, weil er den Scharfsinn in einer ausgezeichneten Weise als Eigenthum besitzt, sondern auch, weil, indem er bei seinen Bestimmungen stets auf der Schneide sich befindet, nicht immer mit Gewißheit angenommen werden kann, wohin er neigt. Ueberhaupt können seine Schriften alle mehr Studien genannt werden als wirkliche Darstellungen der Glaubenslehren. Die Sentenzen des Lombarden werden unter seinen Händen zu eigentlichen Theologumenen. Jede Ansicht, selbst jede Meinung erfährt ihr Recht. Bei allem dem ist aber Scotus nicht gleichgültig gegen jedes Resultat, und er ist nicht **Quodlibetarius** in dem Sinne, als ob er indifferent gegen die christliche Wahrheit wäre; vielmehr verbindet sich mit der Eiseskälte der Untersuchung ein heißes Feuer, eine innere reine Glut für den christlichen Glauben.

Was die innere Einrichtung seines Werkes angeht, so ist sie also zu bezeichnen. Duns Scotus zerlegt die Distinctionen des Lombarden in mehrere Quästionen. Die Frage wird klar und einfach vorausgestellt, wie: **Utrum Deus sit cognoscibilis naturaliter? An Deum esse sit per se notum? An in creaturis sit vestigium Trinitatis? etc. etc.** Ist die Frage gestellt, so folgen in der Regel solche Antworten, durch welche die Frage verneint wird. An die verneinenden Antworten reihet sich sofort unter der Formel: **Oppositum** eine bejahende an, sei nun diese bejahende Antwort aus der heil. Schrift, oder aus einem Kirchenvater, oder aus Aristoteles genommen. Darauf erfolgt die Resolution. Diese aber gibt sich nicht stets so einfach, wie bei Thomas von Aquin die Conclusion, sondern sie trägt Bedingungen bei sich, welche als nähere Erklärungen zwar wohl am Ort wären, die aber sehr oft zu verwickelten Erörterungen führen. Indem aber diese bei dem aufgenommenen reichen Stoff sehr kurz, und viel kürzer noch sind, als die historischen Bestimmungen des Tacitus, erzeugt sich eine nicht geringe Dunkelheit in der dogmatischen Schrift des Duns Scotus.

Neben der Scholastik ging im Mittelalter, mit ihr gleichen Schritt haltend, die Mystik einher. Als die wahre Wurzel derselben erkennen wir die contemplative Gnosis des heiligen Johannes, an der sie, wie ihren Werth so ihre Richterin hat[1]). Das Wesen aller Mystik ist die Gemeinschaft mit Gott, Vereinigung des ganzen und vollen Menschen mit seinem

---

1) Ausführlicheres in unserer Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 463—481.

Schöpfer, welche, als eine vollzogene, zugleich etwas in gewöhnlicher Weise Unaussprechbares ist. Dieselbe Höhe, welche die Scholastik durch die speculative Vernunft und den logischen Verstand erstieg, erstieg die Mystik durch das schauende Gemüth und im lebendigen heiligen Gefühle, in welchem jene über das Endliche hinausliegende Vereinigung des Geistes mit Gott besonders gefeiert wird. Denn es ist das Endliche, das durch seine sinnverwirrende Vielheit jene Einheit stört, die für den Geist auch Einfachheit ist, welch letztere die Mystik mit der erstern deßwegen erstrebt, weil sie ein Zeichen und ein Ausdruck derselben ist.

Es gibt nach der Lehre der Mystik mehrere Stufen zur höhern Erkenntniß, und sie alle soll der Mensch als von Gott selbst eröffnete Wege gehen. Der niederste Weg ist der, welcher durch Sinnesanschauungen vermittelt ist; höher steht der, dessen Licht die menschliche Vernunft ist, und welcher von der Philosophie gelehrt wird. Am höchsten aber ist der Weg der Erleuchtung durch Religion, diejenige Religion, welche ihr Erkenntnißprincip aus der göttlichen Offenbarung nimmt. Denn während durch die Sinnesanschauung Gottes Allmacht, Weisheit und Güte im Spiegel der Natur, durch das philosophische Erkennen aber Gottes geistiges Wesen und Vollkommenheit im Spiegel der Vernunft erkannt wird, wird durch Offenbarung dem Menschen eine höhere Erkenntniß durch göttliche Erleuchtung zu Theil. Aber auch hier sind wiederum zwei Wege eröffnet, von welchen den erstern die Scholastik, den andern die Mystik geht. Denn wenn die Scholastik in ihrer Erkenntnißvermittlung noch zurücksieht auf die Manifestation Gottes in der Natur und im Geiste, folglich bildlich, speculativ erkennt (**tanquam in speculo**); so erhebt sich in der Mystik auf dem Grunde eines geheiligten Lebens der Geist über alles Bildliche durch unmittelbare Anschauung zur Gottheit und zur unaussprechlichen Vereinigung mit ihm [1]).

In jenem innern Zusammenhange des Geistes des Mittelalters liegt es, daß, um die Scholastik zu erklären, man zu nichts seine Zuflucht nehmen kann, als zur Mystik, ihrer Zwillingsschwester; eben so findet aber auch die Mystik ihre Erklärung nur in der Scholastik. Nur der Mystiker konnte den Scholastiker auf die Höhe seiner Speculation begleiten; eben so war

---

1) Vgl. unsere Anzeige mehrerer Werke über die Mystik, in der Freiburger Zeitschrift für Theologie. IX. Bd. Jahrg. 1843. S. 171—306, mit Angabe der wesentlichen Momente der wahren Mystik.

aber auch der Mystiker mit seinen Gefühlsanschauungen nur dem Scholastiker begreiflich. Die Mystik war die Scholastik des Gefühls, und die Scholastik die Mystik der speculirenden Vernunft. Aus demselben Grunde war der Scholastiker Hugo von S. Victor auch Mystiker, und der Mystiker Richard von S. Victor auch Scholastiker. Albertus Magnus commentirte als Scholastiker eben so den Dionysius Areopagita, wie Bonaventura als Mystiker die Sentenzen des Lombarden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das Wesentliche der Mystik gehen wir zu den vorzüglichsten Mystikern des Mittelalters über. Sie sind nach Dionysius Areopagita [1]), der sich durch die ganze Periode hindurchzieht, und dessen mystische Schriften die **mystica theologia**, das Buch **de divinis nominibus**, die zwei andern **de cœlesti** und **de ecclesiastica hierarchia** sind, folgende: Zuerst im Morgenlande, Maximus Confessor † 662: Dessen **opera, græce et latine**, herausgegeben von Combefis. Paris 1675. Darunter: **Centuriæ 5 capitum theologicorum; Mystagogia et definitiones. Sententiarum centuriæ 4. de caritate; Scholia in Dionysium Areopagitam.** Sodann viel später im Abendlande: Rupert von Deutz: **Opera. Paris** 1638. Joh. Scotus Erigena, der in allen seinen Schriften eben so Mystiker als Scholastiker war, den Dionysius Areopagita ins Lateinische übersetzte und sich sonst auf ihn wie auf Maximus Confessor erklärend bezog. Bernhard von Clairvaux (**Doctor mellifluus**): **De consideratione (ad Eugenium Papum); de conversione; de diligendo Deo; de gratia et libero arbitrio**, so wie seine **Sermones in Cantic. Canticor.** Wilhelm, Abt des Klosters St. Thierry, Anhänger und Freund des heil. Bernhard: **Orationes sive meditationes, libellus de Amore.** Guericus, gleichfalls Schüler und Freund des heil. Bernhard, Abt des Klosters Igny: **Sermones.** Richard von S. Victor: **de trinitate libri VI.**; die eigentlich mystischen Schriften Richards aber sind: von der Vorbereitung zur Contemplation; von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten; von dem Zustande des innern Menschen und der geistigen Uebung; von den Stufen der Liebe. Bonaventura (**Doctor Seraphicus**): **Itinerarium mentis ad Deum; Breviloquium; Opus contemplationis; Mystica theologia; commentarius in 4 libros Sententiarum** [2]). Joh.

---

1) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculat. Theologie a. a. O. S. 288–291.

2) Wie leichtsinnig und kläglich über große Theologen des Mittelalters oftmals verhandelt wird, wie wenig Mühe man auf sich nimmt, zu ihrem Verständniß zu ge-

Tauler (Theologus sublimis): Nachfolgung des armen Lebens Jesu; Medulla animæ; Predigten. Gerson (Doctor christianissimus): de mystica theologia practica; Considerationes de mystica theologia speculativa; de consolatione theologiæ. Ruysbroek (Doctor ecstaticus): de ornatu spiritualium nuptiarum; de quatuor subtilibus tentationibus; Samuel, sive de alta contemplatione, apologia de unione dilecti cum dilecto. Thomas von Kempis: De imitatione Christi; Sermones.

Man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, das Mittelalter sei in seinen dogmatischen Entwicklungen ohne vielfache Störung geblieben. Denn nicht nur hatte es länger mit Juden und Muhamedanern, sondern fortwährend auch und insbesondere mit Häretikern zu kämpfen. Zwar haben die Secten, die zu dieser Zeit als neue entstanden, an sich wenig Bedeutung; um so mehr aber die alten, schon vorhandenen, die sich nicht nur durch das ganze Mittelalter hindurchgezogen, sondern selbst bis auf uns herab in ihren Lehrsätzen vielfach erhalten haben. Zu diesen Häresien gehören nicht etwa bloß der Gnosticismus und Arianismus, sondern auch und insbesondere der Sabellianismus und Ma-

---

langen, davon hat der Polyhistor Krug in Leipzig in der neuesten Zeit ein eben so merkwürdiges als trauriges Beispiel gegeben. In seinem Allg. Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften spricht er Bd. I. S. 382. 383 von dem heil. Bonaventura, und weist hiebei auf Feßlers Schrift: „Bonaventuras mystische Nächte" als auf eine Monographie über Bonaventura hin, in der wir uns über diesen großen Mystiker zu orientiren hätten. Wie muß man aber staunen, wenn man in Feßlers Schrift liest, Bonaventura, mit Olympia, der Tochter des Corsischen Grafen Salicetti, nach längerem Brautstande verheirathet, habe unter Paoli (der noch in der französischen Revolution gewirkt hat und erst 1807 gestorben ist) für die Befreiung Corsica's als Krieger gekämpft, eine Stelle als Staatsrath und Syndicatore erhalten, und später auf der Insel Marino sein Leben geendet. Der heil. Bonaventura aber war weder versprochen noch verheirathet, er war kein Soldat, kein Staatsrath und kein Syndicatore, sondern ein Theologe, der Doctor Seraphicus, ein Franciscaner, Cardinal und Bischof von Albano; er lebte nicht zur Zeit des Aufstandes unter Paoli, nicht gegen das Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts, sondern schon im 13. Jahrhundert; mit Einem Worte, Person, Ort, und Zeit sind total verschieden; auch ist Feßlers Bonaventura nur eine erdichtete Person, und das ganze Buch nichts Anderes als ein Roman! — Wer sollte nicht auch hier Ursache haben, Herrn Krugs bekannte Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Tiefe, Wissenschaftlichkeit, historische Treue und Gewissenhaftigkeit recht sehr zu bewundern?!!! Zu unserer nicht geringen Verwunderung finden wir Feßlers Schrift unter die Bonaventuralitteratur auch von Gräße gestellt; siehe dessen Lehrbuch einer allgemeinen Litteraturgeschichte aller bekannten Völker der Welt. II. Bd. 2te Abtheilung. 1ste Hälfte. S. 267.

nichäismus. Die Secten, durch welche diese Häresien im Mittelalter sich fortgepflanzt haben, sind: die Paulicianer, Priscillianisten, Bogomilen, Petrobrusianer, Henricianer, Pateriner, Katharer, Albigenser, Waldenser, Apostoler, Begharden, Lollharden, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, die weißen Brüder, die Homines Intelligentiä, die mährischen und böhmischen Brüder [1]). Was diese Sekten im sich selber nicht klaren Sinne festhielten, wurde von wissenschaftlich Höhergestellten entwickelt und erklärt. Diejenigen Männer, welche dieser undankbaren und unverdienstlichen Arbeit sich unterzogen haben, sind: Abälard [seine Lehre ist pantheistischer Sabellianismus] [2]), Amàlrich von Chartres mit seiner Secte, David von Dinanto, Meister Eckart, der Verfasser der teutschen Thologie, Wykleff und Huß [3]). Die Grundsätze, welche von diesen Männern vorgetragen wurden, schlossen, was schon aus ihrem eigentlichen Ursprunge sich erklären läßt, eine schlechthin falsche, größtentheils, ja in der Regel nur pantheistische Lehre über Gott, den Logos, die Welt, den Menschen, die Freiheit, an deren Stelle die durchgängige Nothwendigkeit tritt, und die Sünde in einer Weise in sich ein, wie sie sich mit den Quellen, woraus sie zunächst geflossen, ohne Mühe auf ihre erste und unmittelbare Quelle zurückleiten lassen, welche das größtentheils nur aus heidnischen Principien aufgebaute System des Juden Philo ist.

Je größer aber der Widerspruch war, der in diesen der christlichen Wahrheit absolut entgegengesetzten Principien lag; desto eifriger und kräftiger mußten die Theologen der katholischen Kirche sich aufmachen, die angegriffene Wahrheit zu vertheidigen. Und in dieser Hinsicht liegen manche Werke aus jener Zeit vor uns, die durch dialektische Tüchtigkeit, durch Tiefe und Gründlichkeit auf das Vortheilhafteste sich auszeichnen.

Damit sind wir am Schlusse des zweiten und bei dem Beginne des dritten Zeitalters angekommen.

---

1) Ihre Lehrsätze haben wir dargestellt im I. Bd. unserer Philosophie des Christenthums S. 510—515.

2) Unsere Philosophie des Christenthums S. 609–615.

3) Die Systeme der hier Genannten ihrem Inhalte nach gezeichnet in unserer Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 633—684.

III. Zeitraum.

Die neuere Zeit.

Von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Gegenwart.

Der Zeitraum, in welchen wir hiemit eintreten, ist aus manchen Gründen schwer zu bestimmen. Als Hauptgrund dieser Schwierigkeit wird aber hervorzuheben sein, daß sich in ihm vorzugsweise zwei Thätigkeiten mit einander um die Herrschaft streiten, die um so weniger ein gemeinheitliches Streben zu erzielen vermögen, je mehr die eine der Widerspruch der andern ist. Das Mittelalter strebte, sich nach allen jenen Seiten und Richtungen zu vollenden, die ihm wesentlich waren. Zu dem Wesentlichen des Mittelalters aber gehörte vor Allem die auf der principiellen Einheit des christlichen Geistes ruhende Synthese, die nicht nur in der Wissenschaft, sondern überhaupt in Allem sichtbar ist, was zu den ächten Werken des Mittelalters gehört. Die in der heiligen Wissenschaft seiende oder herrschende Synthese konnte einzig nur die Aufgabe haben, die aus der ihr stets zur Seite gehenden Analysis stammende Form noch zu bewältigen, um sofort der systematisirenden Thätigkeit die Herrschaft abzutreten. Denn so sehr auch die mittelalterliche Form der Quästion, Distinction und Responsion aus der Natur der Sache hervorgegangen war, und so gewiß sie ein wahres Bedürfniß befriedigte; so wenig war doch zu verkennen, daß diese Form, nachdem durch sie Alles erreicht war, was erreicht werden sollte, nun selbst im Begriff war, in die andere, d. h. die organische Form überzugehen: die mit der Analytik verbundene Synthetik wollte Systematik werden.

In diesem Streben wurde aber die dogmatische Thätigkeit auf gewaltsame Weise durch ein anderes entgegenlaufendes theils unterbrochen, theils aufgehalten, welches dahin gerichtet war, den Zeiger der geistigen Entwicklung an der Kirchenuhr nicht nur um vierzehn Jahrhunderte zurückzustellen, sondern auch an die Stelle des Christenthums das schon längst geistig gefallene und überwundene Heidenthum zu bringen. Wir meinen damit nicht das, an die um 1453 durch die Eroberung von Konstantinopel bewirkte Flucht gelehrter Griechen, angeknüpfte Wiederaufblühen der classischen Litteratur im Abendlande, sondern den verkehrten Gebrauch, der von der letztern gemacht wurde. Denn wenn von jeher in der katholischen Kirche das Heidenthum weder nach seiner bessern Seite herabgesetzt und, wie es anderwärts wohl zu geschehen pflegte und noch pflegt,

BIBLIOTHEK

schlechthin verworfen, noch nach seinem schlechtern Charakter erhoben und gepriesen worden war; so war der Maaßstab für die wahre Schätzung des Heidenthums auch in dieser Zeit nicht abhanden gekommen, und hunderte von Beispielen liegen vor, die das Gesagte bestätigen.

Nun entfaltete sich aber im Gegensatze mit dem eben genannten ein anderes Streben, welches seiner Natur nach dahin gerichtet war, das Heidnische über alle Gebühr zu erheben, und das christliche Interesse wie in sich selber, so auch in Andern allmälig zu schwächen, wodurch der Anstoß zu einer Entwicklung gegeben war, die dem Heidenthume selbst immer näher und näher rückte, und sogar in Gefahr gerieth, in das letztere rettungslos zu versinken, wenn nicht plötzliche Umkehr beschlossen und ausgeführt würde.

Wenn nun die eben angezeigte Richtung mit geraden Schritten dem Heidenthume entgegen ging, und dazu, sich offen für dasselbe auszusprechen; so verband sich eine andere, aus derselben Wurzel stammende, mit der in den häretischen Bewegungen der Zeit wahrgenommenen Richtung, die mit der Kirche im Widerspruche sich befand und diesen Widerspruch beharrlich fortsetzte. Aus der engen Verbindung dieser beiden letztern Richtungen geht aber nur hervor, wie sie selber an sich nur Einen Ursprung hatten; denn auch die häretische hat, wie in der Zeichnung der früheren Zeiträume schon angegeben worden ist, ihre Wurzeln nur im Heidenthume, das sofort in der Häresie selbst für wahres und allein ächtes Christenthum sich auszugeben bemüht war. Je weiter diese letztere Richtung um sich griff, desto mehr wurde eine größere, massenhaftere Trennung von der Kirche vorbereitet, mit dem Streben, sich selbst als Kirche der alten katholischen gegenüber als die wahre aufzustellen. Je mehr sich aber neben dieser zweiten auch die erste Richtung erhielt, die rein heidnische, und je weiter sie sich zu verbreiten suchte; desto näher mußte in demjenigen Kreise, in welchem sie ihre Wohnung aufgeschlagen hatte, die Zeit heranrücken, in welcher die Richtung selbst offen und unumwunden sich als heidnische bekannte. Indem nun die Entwicklung außerhalb der katholischen Kirche diese Stadien einhielt, unterscheiden wir abermals drei Perioden dieses dritten Zeitraums:

a. die Periode der Vorbereitung sowohl des außerkirchlichen als des heidnischen Bewußtseins,

b. die Periode der Trennung von der Kirche durch die außerkirchliche Reformation,

c. die Periode des offenen Abfalls vom Christenthume durch den Rationalismus.

So müssen wir die Perioden bezeichnen, wenn wir die Negation gegen die Kirche und das Christenthum allein im Auge haben; allein neben dieser Negation ging, durch sie, wenn schon gehemmt, so doch ungeschwächt und ungetrübt, die christliche Position des Katholicismus einher. Der katholischen Kirche war aber durch die Natur der Sache eine zweifache Aufgabe gestellt: zuerst hatte sie der menschlichen Negation die göttliche Position entgegenzuhalten und als die absolut wahre zu erweisen; dann aber lag es ihr noch ob, diejenige Entwicklung consequent fortzusetzen, die auf so vielfache Weise einen gewaltsamen Abbruch erlitten hatte. Zur Zeit des Kampfes waltete die erste, zur Zeit der Ruhe die zweite Thätigkeit vor. Indem aber des Kampfes mehr als des Friedens in diesem Zeitraume war, ist nothwendig das polemische Element nur zu sehr im Uebergewichte.

So ändern wir mit der zunehmenden Hauptrücksicht auf die katholische Kirche die oben beschriebenen Perioden nur dem Namen nach also ab:

1. Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein;

2. Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die außerkirchliche Reformation;

3. Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus.

Erste Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein.

Von 1450 bis 1517.

Wenn in der die gegenwärtige erste Periode bezeichnenden Ueberschrift von einem sich vorbereitenden antikirchlichen und heidnischen Bewußtsein die Rede ist; so will damit nicht gesagt sein, daß es überhaupt vorher weder das eine noch das andere in den außerkirchlichen Secten gegeben habe, vielmehr haben wir beide Bewußtseinsarten in diesen schon früher und zwar schon mit und bei ihrem eigentlichen Ursprunge vorgefunden, so daß also, wenn jetzt noch von einer Vorbereitung gesprochen wird, diese auf nichts Anderes sich beziehen kann, als auf das mit dem Jahre 1453 bezeichnete epochemachende Ereigniß im Orient, welches auf den wissenschaftlichen Occident von vielem Einflusse war, wenn schon dieser Einfluß in dogmatischer Hinsicht in jeder Weise nur als ein negativer be-

zeichnet werden kann. Denn positiv ist für die Glaubenslehre nur, was selbst aus dem positiven Princip des Glaubens, also aus göttlicher Offenbarung stammt. Auf alles Andere kann sich der Glaube nur beziehen, nnd selbst dieß wieder nur in sofern, als er sein Verhältniß zu ihm ausspricht, es beurtheilt und nach diesem Urtheile seinen Werth bestimmt. Als daher in Folge der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken die griechischen Gelehrten in das Abendland zu flüchten sich genöthigt sahen, und mit ihnen die classische Litteratur gleichsam denselben Weg der Verbannung ging; war dennoch der letzte Ankömmling im Abendlande selbst kein Fremdling, dieß waren nur die Personen der Gelehrten. Denn von jeher wurde hier jene Litteratur neben der christlichen, wenn schon aus begreiflichen Ursachen nicht gleich wie diese, geschützt, gepflegt und erhalten. Indem sie somit keine neue, sondern eine längst bekannte und erkannte Erscheinung war, konnte sie im Abendlande auch keine neue Wirkung hervorbringen. Dieß vermochte sie nur auf einem Wege, der gegen die bisherige geistige Entwicklung des Abendlandes, und somit naturwidrig war.

Wie aber dieser letztere Weg auch in andern Dingen einer langen Erfahrung nach oft genug von Menschen eingeschlagen wird, deren Bildung keine harmonische, und am wenigsten eine christlich vollendete ist; so bahnte sich auch zu dieser Zeit eine Richtung an, die in demselben Maße das heidnische Moment zu dem ihrigen machte, in welchem ihr das christliche fremd geworden war und mit jedem Tage fremder wurde. Dieß war bei Jenen ganz besonders der Fall, die zu der Classe der sogenannten Humanisten sich zählten, wenn es schon wieder unter diesen selbst bedeutende Unterschiede gab.

Für diejenigen nun, welche in der genannten Art von der Sache des Christenthums sich abwandten, war zum Weiterschreiten ein zweifacher Weg möglich. Entweder konnten sie, wie schon oben bemerkt, das heidnische Element für sich im Stillen ausbilden, um allmälig eine Zeit vorzubereiten, in der ihre schlechthin antichristliche Gesinnung allgemeiner geworden sein würde, und so in sich erstarkt, daß ein weitgreifender Abfall vom Christenthum als möglich in Aussicht gestellt werden mochte. Der andere Weg ist jener, auf welchem es gerathen schien, in Folge einer durchgängigen Halbheit des eigenen Geistes, zu jenen Secten des Mittelalters überzugehen, in welchen, obwohl sie äußerlich dem Christenthum wenigstens anhängen wollten, dennoch von lange her schon größtentheils heidnische Principien, mit einigen wenigen christlichen wun-

derlich genug zersetzt, gewirkt hatten. Mochte auf dem ersten Wege eine unbestimmte Vielheit sich befinden, so ist auch auf dem andern kein Mangel anzutreffen. Aber auch ein dritter Weg öffnete sich für Manche, der Weg der geglaubten wahren, an sich aber falschen Mitte, auf welchem Männer wie Joh. Wessel von Gröningen und Joh. von Wesel mit noch Andern sich befanden.

Gehen wir von dem Mißbrauche der classischen Litteratur zu ihrem rechten Gebrauche über, so ist ihr Einfluß zunächst wahrzunehmen auf dem Felde der Exegese, der Kritik und Hermeneutik. Ohne in diese Disciplinen selbst näher einzugehen, haben wir nur die Männer zu nennen, die sich auf diesem Gebiete vorzugsweise hervorgethan, und dadurch mittelbar auf die Dogmatik eingewirkt haben. Sie sind Nicolaus von Lyra, Gerson, Dionysius von Rykel, Alphons Tostatus, Laurentius Valla, der Cardinal Sadoleto, Reuchlin und Erasmus.

So weit die Dogmatik mit der Apologetik zusammenhängt, wurde der ersten nicht wenig Vorschub geleistet durch die Schriften von Marsilius Ficinus, Alphonsus de Spina, Bradwardin, Hieronymus a. S. Fide, Petrus Niger, Nicolaus von Cusa, Turrecremata und Ludwig Vives.

Die Dogmatik selbst hatte zu dieser Zeit vorzugsweise zwei hervorstechende Bearbeiter, Gabriel Biel und Paulus Cortesius. Der erste, von Speyer gebürtig, war Lehrer der Theologie und Philosophie zu Tübingen, und schrieb einen Commentar zum Lombarden, dem er selbst wieder den Commentar des Occam zu Grunde legte. Der zweite, Paulus Cortesius, war Protonotar des römischen Hofes; er schrieb gleichfalls einen Commentar zum Lombarden, der sich wie durch Manches, so insbesondere auch durch schöne und klangvolle, dem Cicero nachgebildete Sprache, auszeichnet.

Zweite Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die außerkirchliche Reformation.

Von 1517 bis 1700.

Die Periode, die wir jetzt in ihrem Verhältnisse zur Dogmatik zu schildern haben, ist außerordentlich in zweifacher Beziehung. Sie ist zuerst merkwürdig dadurch, daß in einer an sich kurzen Zeit Erscheinungen sich zusammendrängen, die in ihrer ganzen innern Bedeutung und in

ihrem großen weiten Umfange sonst nur in Jahrhunderten sich entwickeln. Wenige Männer traten auf gegen die Kirche, aber ganze Völker sagen sich mit ihnen vom frühern allgemeinen kirchlichen Verbande los, so daß das Leben und die Geschichte ihre bisherigen Gesetze verloren zu haben schienen. Eben so merkwürdig ist diese Periode aber auch durch den Inhalt der Erscheinungen. Was früher Gegenstand des festen Glaubens war, so zwar, daß man gerne sein Leben für dasselbe gegeben, das wird jetzt nicht nur zur bloßen Meinung herabgewürdigt, sondern selbst bestritten und verworfen. In so fern scheint denn die neue Periode allerdings im directen Widerspruche mit der frühern, aus der sie sich entwickelte, zu stehen, wenn schon der letzte Theil derselben durch die Studien der Humanisten vielfach mit Außerchristlichem zersetzt wurde, woraus, so wie aus dem sich immer gewaltiger hervordrängenden Princip der Subjectivität die meisten Erscheinungen der zweiten Periode zu erklären sind. Die Freiheit, die in der Zeit der Scholastik und Mystik durch das allverbindende Band der Kirche im Allgemeinen nie ausarten konnte (der Einzelne kann ohne Zwang nicht immer in seinen Schranken gehalten werden,) schwingt sich in der neuern Zeit zu jener Stufe empor, auf der sie nothwendig ihre wahre Natur verlieren und in Willkühr, d. h. in Unfreiheit ausarten mußte. Diese Willkühr und Ungebundenheit gestaltete sich zum eigentlichen Hasse aller kirchlichen Einheit, und wir sehen von nun an immer mehrere Trennungen vor sich gehen, und die getrennten Parteien abermals und aufs Neue sich trennen, so daß die neue Zeit, der Zeit der frühern Einheit gegenüber, so recht als die Zeit der Trennung und des Zerwürfnisses erscheint. Wie daher früher die Einheit das Gesetz des Lebens war, so war es jetzt der Zwiespalt und die in jedem neuen Augenblicke neue Trennung, die dadurch selbst ihre Sanction erhielten. Da aber dieses neue Princip mit seiner steten Bewegung vor Allem auf dem dogmatischen Gebiete sich verlief; so war natürlich die Dogmatik der Tummelplatz all jener Bewegungen, und der Schauplatz, auf dem außerhalb der katholischen Kirche die ewigen Veränderungen vor sich gingen, von welchen wir sprachen. Damit haben wir von selbst im Allgemeinen die Geschichte der Dogmatik in dieser Periode bezeichnet, deren wesentlicher Charakter auf dem protestantischen Boden die unaufhörliche Veränderung geworden ist. Denn ihr Princip, der in seiner unverstandenen Freiheit stets weiter strebende und ewig anders den Glauben modificirende willkührliche Verstand, war das in rastloser Unruhe sich bewegende Element selbst, und wo gegen

dieses Princip augenblickliche Ruhe entstand, und man bei etwas Gefundenem beharrte, war es nur Folge einer Inconsequenz, die man an sich selbst beging.

Da aber die neue Kirche nur dadurch ihre Selbstständigkeit retten konnte, daß sie die alte Eine Kirche beständig bekämpfte, diese aber auf die Herausforderungen wieder antwortete; so ergab sich ein vielfacher Streit, weßwegen die gegenwärtige Periode die der Polemik genannt werden kann. Noch größer, und im Ganzen sehr unwürdig, war aber der Kampf, der innerhalb der protestantischen Kirche selbst geführt wurde, und aus welchem zur Genüge hervorgeht, von welcher Gesinnung und von welchem Charakter diejenigen Männer waren, die die Kirche verbessern zu wollen oder verbessert zu haben vorgaben. Wir gehen jedoch auf diesen Punkt hier nicht näher ein, und sehen bloß darauf, in welcher Form die polemische Dogmatik auftrat. Denn die Polemik selbst, obwohl ihr Geist durchaus verständlich ist, kann doch in verschiedenen Formen erscheinen. Wir beginnen mit der protestantischen Dogmatik, welche die Periode zu einer polemischen gemacht hat.

Vorerst wird nothwendig sein, ihre Principien, die wir oben nur angedeutet haben, nun näher, und zwar nach den Bekenntnissen der Protestanten selbst, kennen zu lernen.

Wenn oben nicht mit Unrecht von einem Auffallenden in der Verbreitung des Protestantismus die Rede war; so bezog sich das Auffallende selbst keineswegs auf den verbreiteten Inhalt, sondern einzig nur auf die rasche und schnelle Weise der Verbreitung. Wenn jedoch auch diese einerseits durch die Art sich erklären läßt, wie gewisse Fürsten und Regenten, z. B. in England, Schweden, Norwegen, Dänemark, und in der Pfalz, mit der Gewalt der Waffen auf blutigem Wege bloß auf äußeres Geheiß die neue Religion eingeführt haben; so kam doch anderseits noch Manches hinzu, was dem raschen Gange des Protestantismus nicht wenig förderlich war. Dazu rechnen wir vor Allem zwei Dinge; zuerst das Princip, welches der Protestantismus von jeher als das seinige erkannte; sodann das enge Zusammentreffen der neuen Lehre mit schon vorhandenen und ziemlich ausgebildeten häretischen Lehrsätzen mehrerer Secten und Männer der frühern, so wie der jüngstvergangenen Zeit, welches Zusammentreffen jedoch viel bezeichnender und wahrer eine Fortsetzung eben dieser häretischen Lehrsätze genannt werden darf. Wir bemerken aber ausdrücklich: daß wir den Protestantismus nur meinen, so weit er sich von der katholischen Kirche und ihren Wahrheiten

abgelöst, nicht aber, wie er noch viele christliche Elemente mit sich hinübergenommen hat, durch welche er mit dem Katholicismus noch im immerwährenden Zusammenhange steht, und durch welche einst eine Wiedervereinigung möglich werden wird [1]).

Das Princip, welches der Protestantismus als das seinige erkennt, ist das Princip der Subjectivität. Schon Luther hat mit den Seinigen dieses Princip wie ausgesprochen, so befolgt; freilich in der Art, daß, was an sich nur Subjectivität ist, ihm selbst längere Zeit hindurch besondere Erleuchtung, also Privaterleuchtung war. Die Selbsttäuschung zwar wurde zerstört, das Princip aber blieb, dasjenige, welches die neuere Zeit das Princip des Nordens genannt hat; das Princip, welches, wie behauptet wird, religiös angesehen, das Princip des Protestantismus, dieses aber selbst wieder kein anderes, als das der Subjectivität sei [2]).

Welche Anschauung der Katholik schon von Anfang her von der Subjectivität und Individualität habe, das haben wir oben schon in der Lehre von der Subjectivirung oder Individualisirung der christlichen Wahrheit gesehen; aber eben so, wie die subjectivirte oder individualisirte Wahrheit schlechthin nothwendig habe, mit der Einen und allgemeinen Wahrheit der Kirche zu harmoniren, wenn sie die Ueberzeugung gewinnen will, wirklich göttlich und wahr zu sein. Sobald daher das Viele über das Eine, das Besondere und Einzelne über das Allgemeine gesetzt wird, ist es eben so mit jener Ueberzeugung als mit der Kirche vorüber.

Wenn nun das eben geschilderte Princip der Subjectivität auch bei den frühern Häresien, mehr oder weniger bewußt, das vorgezogene und befolgte war; so ist nicht schwer einzusehen, warum der Protestantismus sich zu diesem Princip gerne und mit Beistimmung zurückwendet. Dazu kommt aber noch, daß mit und neben dem Princip auch der Inhalt

---

1) Vgl. hierüber unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. VII. bis XXII. u. 684—711.

2) Hegel in der Abhandlung über Glauben und Wissen, mitgetheilt im I. Bde. der vollständigen Ausgabe seiner Werke. S. 5. Vgl. 109, 110, 112. Sofern aber diese „protestantische Subjectivität" (S. 109) ohne Objectivität ist und sein will, tadelt sie Hegel auch in der Philosophie, besonders wenn sie auf die religiöse Gemeinschaft Einfluß zu gewinnen sucht; denn eben hier erweise sie, daß sie außer Stand sei, die feste organische Gestalt einer Kirche hervorzurufen, S. 112, 113, 114, 115. Vgl. 165, 166.

der Lehre selbst vielfach derselbe mit dem häretischen geblieben ist, was wir in Absicht auf die wichtigsten Glaubenssätze an einem andern Orte nachgewiesen haben [1]). Daher kommt es, daß es die Protestanten selbst sind, die, wenn sie historisch sich begründen wollen, ihren Ursprung nicht mit dem Streite Luthers gegen Tetzel setzen, der im Ganzen als ein zufälliges Ereigniß angesehen wird, sondern viel weiter in die Geschichte zurückgehen, und insbesondere diejenigen Secten, so wie jene Männer als ihre Vorgänger nennen, die wir im zweiten Zeitraume der Reihe nach als der Kirche feindlich gesinnte aufgeführt haben [2]). Wenn wir nach dieser geschichtlichen Zurückführung des protestantischen Princips genau da ankommen, wo die Häresien des ersten Zeitraumes in die des zweiten übergehen; so scheint Andern das historische Zurückgehen bis auf jenen Punkt noch nicht weit genug zu sein, welchen Fehlgriff sie dadurch zu verbessern glauben, daß sie den Protestantismus eben so ursprünglich setzen, wie den Katholicismus, „Beide (Katholicismus und Protestantismus) werden gewöhnlich zu sehr bloß als der Zeit nach auf einander folgende Gestaltungen des christlichen Lebens betrachtet, gleich als wenn das Christenthum sich erst ganz in der Form des Katholicismus ausgebildet, dann aber erst für einen Theil der Kirche die Form des Protestantismus angenommen hätte. Man kann aber auch sagen (?), daß der Katholicismus nur mit dem Protestantismus zugleich entstanden und zur Vollendung gediehen sei, eine Ansicht, die sich, namentlich was den Lehrbegriff angeht, streng historisch begründen ließe (?). Unter den Kirchenlehrern vor der Reformation wird man, sowohl was ihre Denkweise im Ganzen, als was einzelne Lehrmeinungen derselben betrifft, freilich viele, und im Fortgange der Zeit immer mehrere finden, die überwiegend zur katholischen, aber auch nicht wenige (welche?), die mehr zum

---

1) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 684—711.

2) Vgl. Flacius Illyricus: Catalogus testium veritatis. Flathe: Geschichte der Vorläufer der Reformation. Robert Vaughan: the life and opinions of John de Wyclieff. Vol. I. p. 109—154. Hase: Kirchengeschichte. 1. Aufl. S. 372. Zu diesen Vorläufern werden in den eben genannten Schriften in rücklaufender Ordnung gezählt: Huß, Wycleff, der Verfasser der teutschen Theologie (zu der Luther später eine Vorrede schrieb). Eckart, die Waldenser und Albigenser, die Katharer, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, die Apostoler, überhaupt die Secten des Mittelalters, Arnold v. Brescia, Tanquelin, Abälard, David v. Dinanto, Amalrich v. Chartres, die Paulicianer u. s. f. Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 685.

protestantischen Glaubenssysteme, wie sie sich später entwickelt haben, hinneigen" [1]).

Damit aber kein Zweifel darüber sei, bei welchen Männern und geseligen Vereinen wir den vorreformatorischen Protestantismus zu suchen haben, läßt sich eine andere Stimme [2]) also vernehmen: „Noch haben wir keine Geschichte des Protestantismus in der katholischen Kirche, weil die Idee davon bisher noch nicht klar und lebendig war. Denn was Joh. Matth. Flacius in dieser Art geleistet in seinem Catologus testium veritatis, geht theils einseitig nur allein auf die äußerlich orthodoxen Lehren der Kirche, ohne, wie wir thun werden, bei den Häresien die Spuren des Protestantismus aufzusuchen, theils ist es auch ganz in seiner bekannten Art, und darum schon ungenießbar [3]). Wenn die Idee des Christenthums zeitlich und historisch erscheinen sollte, und von der zeitlich frühern Existenz des einen oder andern Gegensatzes die Rede sein soll; so war die sichtbare Kirche des Katholicismus nothwendig die erste Form: denn obgleich diese nicht entstehen konnte ohne ihren Gegensatz, so konnte die Kirche doch nicht mit dem Protestantismus anfangen, d. h. früher da sein, als die Kirche, ohne sich selbst sogleich wieder aufzugeben, oder einen innern Widerspruch aufzurichten. Der gegenseitige und nothwendige Widerstreit aber war es, der beiden zugleich den Anfang gab und das Leben in der Zeit; daher fällt die Erscheinung des Katholicismus mit dem des Protestantismus in Einen Moment, wie schon der Name einer katholischen Kirche aussagt, den sie nur im Gegensatz gegen den Protestantismus annehmen konnte. Durch den orthodoxen Charakter, welchen die Kirche eben damit annahm, wurde der Gegensatz noch tiefer begründet und verewigt: denn was ist eine rechte Lehre ohne die ihr widerstrebende und entgegengesetzte, die natürlich von jenem Standpunkte die unrechte ist, wie jene von diesem? [4]) Mit

---

1) Twesten: Dogmatik I. 2. Aufl. S. 100.

2) Marheineke: Nathanaels Briefe an Consistorialrath Planck: über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung. Mitgetheilt in den „Studien", herausgegeben von Daub und Creuzer. Jahrg. 1809.

3) A. a. O. S. 209.

4) Die katholische Lehre, die zeitlich erste, ist also nach Marheinekes eigenem Geständniß die rechte; aber, schließt er weiter: die der rechten Lehre widerstrebende und ihr entgegengesetzte, die unrechte Lehre ist auch die rechte. Aber Mitleid, rechtes und wahres Mitleid müssen wir mit der Marheinekeschen Logik haben, in

der Orthodoxie war die Heterodoxie nothwendig gegeben; beide erregten und bedingten sich vom Anfange an und gegenseitig. Eine Spaltung, und zwar eine durch's Ganze des neugebildeten Kirchenthums hindurchgehende, war schon mit dem ersten Schritt zu einer katholischen Kirche eingetreten, eine Spaltung im Grunde über den wahren Sinn der Kirche in Jesu Geist; denn darüber allein konnte selbst in jeder einzelnen controvers gewordenen Lehre gestritten werden; daher sich denn auch um jede von der orthodoxen katholischen Kirche verworfene Lehre herum alsobald eine Partei bildete, welche sich auch zu eigenem Kirchenthum constituirte, sich absondernd entweder freiwillig und ausgehend von einer Kirche, in der sie nicht glaubten die Religion Jesu recht zu haben, mithin auch die rechte nicht haben könnten und selig sein, oder verworfen und ausgeschlossen von ihr" [1]).

Welches aber sind, müssen wir jetzt den Verfasser der Abhandlung fragen, diejenigen, die zu jeder Zeit des Katholicismus vor dem Jahre 1517 Protestanten gewesen? Die Antwort, die er auf diese Frage gerne gibt, ist: „Es sind die Gnostiker, die Montanisten und die Manichäer; es sind Jovinian und Vigilantius, es sind die Messalianer oder Eucheten, es sind die von Bonifacius, dem Apostel der Teutschen, verfolgten Männer Adelbert und Clemens, es sind im Mittelalter die Secten der Paulicianer, die an sich nur neue Gnostiker und Manichäer waren, ferner die der Patariner und Katharer, der böhmischen und mährischen Brüder; und endlich Berengar, Arnold von Brixen [2]), Wycleff, Huß, Savonarola und Wessel" [3]). Neben und nach diesen historischen Nachweisungen kommen noch folgende Stellen vor: „Könnte man alle die feineren Züge zusammenstellen, in denen seit den ersten Jahrhunderten protestantischer Sinn und Geist sich offenbarte; so würde man bald bemerken, welch ein kräftiger Ton von Protestantismus durch alle diese Zeiten ging [4]). „Es waren Fulgurationen

---

der sich die Begriffe und Principien zum Erbarmen in Nebel aufgelöst haben. Wer erinnert sich bei einer solchen wahren und unwahren Wahrheit nicht an Shakspeare's I am not what I am! d. h. Ich bin nicht, was ich bin. *Othello* Act. I. Scen. 1. Und: Ay and no too was no good divinity. *King Lear* Act. IV. Scen. 6. d. h. Ja und Nein bei einander war stets eine schlechte Theologie.

1) A. a. O. S. 201—203.
2) Muß heißen Brescia.
3) Marheineke a. a. O. S. 206—219.
4) A. a. O. S. 210.

des Protestantismus, die, aus dem Geiste kühner Männer strömend, schon dazumal ein Feuer anrichteten, das nicht mehr zu dämpfen war. Es war Luthers Geist, der in Wycleff und Huß, Savonarola und Wessel die Freiheit der Kirche reclamirte" u. s. f. [1]).

Damit ist also durch Marheineke, also durch einen Protestanten selbst, offen und unumwunden zugestanden, daß die außerkirchliche Reformation ihrem Princip, ihrem Geist und ihrem Wesen nach nur eine Fortsetzung der Häresien der ältern und der mittlern Zeit der Kirche ist.

Dann aber wird endlich, um die Identität als eine durchgängige darzustellen, auch jenes Princip nicht fehlen dürfen, welches in den frühern und spätern Häresien als lebendiges Gesetz gewaltet hat, das Princip der Veränderung.

Nicht nur ist aber dieß allein bloß in Absicht auf einzelne protestantische Gesellschaften zu nehmen, wie die reformirte, über die von Protestanten selbst gesagt wird: „Die reformirte Kirche bekannte in der That nicht, Ein Körper zu sein, und [2]) ihre Zweige waren weder durch ein und dasselbe Regierungssystem, noch durch eine und dieselbe Lehre, noch durch eine und dieselbe öffentliche Gottesverehrung vereinigt; von ihren Predigern ward weder Einheit der Privatmeinungen, noch auch Einstimmigkeit im öffentlichen Lehren verlangt, so daß sie in der That eine kirchliche Gemeinde ist, welche aus vielen Kirchen besteht, die verschiedener Meinung sind, und die immer fortfahren können, neue Veränderungen in ihren Lehrsätzen einzuführen" [3]); sondern das Gesagte gilt auch so sehr im Allgemeinen, daß Planck sein bekanntes Werk nicht anders nennen konnte als eine „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes" ꝛc. Nicht von Entwicklung ist hier die Rede, sondern von Veränderung.

Dasselbe ist der Fall, wenn wir bemerken, wie in der protestantischen Kirche die Aufgabe der Dogmengeschichte angesehen wird. So sagt, um diese Aufgabe zu bestimmen, W. Münscher in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte [4]): „Die christlichen Lehren haben seit ihrem Ursprunge unzählige Veränderungen er-

---

1) A. a. O. S. 219.

2) Wie Mosheim bemerkt, Cent XVI. §. 3. p. II. c. 2.

3) Hugh James Rose: The State of the protestant Religion in Germany; in a Series of Discourses preached before the University of Cambridge. London 1825. Teutsch mit Anmerkungen. Leipzig 1826. S. 28.

4) Marburg und Cassel. 2. Aufl. 1819. S. 2.

fahren, welche entweder den Inhalt, oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, oder das Urtheil über ihre Wichtigkeit, oder endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen. Die Ursachen dieser Veränderungen sind sowohl in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen .... Die christliche Glaubenslehre hat, wie jede andere Wissenschaft, eine äußere und eine innere Geschichte. Die letztere, welche die Veränderung der Lehren darstellt, heißt Dogmengeschichte." — Ebenso L. Berthold im Handbuch der Dogmengeschichte: „Die christliche Dogmengeschichte ist eine historische Darstellung der Veränderungen, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach erfahren haben" [1]). Auf dieselbe Weise J. Ch. W. Augusti im Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 4: „Da die Lehrmeinungen in der christlichen Religions- und Kirchengesellschaft nicht immer dieselben geblieben, sondern im Fortgange der Zeit durch das Bedürfniß des menschlichen Forschungsgeistes überhaupt, durch Klima, Verfassung und mancherlei äußere Umstände, sowohl ihrer Materie, als ihrer Form nach, auf die mannigfaltigste Weise verändert und modificirt worden sind; so muß es dem christlichen Religionslehrer sehr wichtig und interessant sein, den Gang kennen zu lernen, den die successive Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs genommen hat. Und dieß leistet ihm die Dogmengeschichte" [2]).

Dieß sind also diejenigen Principien, welche der protestantischen Dogmatik zu Grunde liegen, und eben darum auch als Maaßstäbe an die Geschichte derselben angeschlagen werden müssen.

Die Reformation wird von den Protestanten nach ausdrücklichen Versicherungen nicht bloß auf den Glauben, sondern auch auf die Glaubenslehre bezogen, die sie eben so gereinigt haben soll, wie den erstern [3]). Luther selbst hat sich um die Dogmatik als Wissenschaft nicht verdient gemacht, was zum Theil aus seinen mangelhaften philosophischen und exegetischen Kenntnissen, zum Theil aus seinem übertriebenen Hasse gegen Vernunft und Speculation, so wie aus seiner leidenschaftlichen und stür-

---

1) Im ersten Theil. S. 2. 3.

2) Dieselben Bestimmungen treffen wir in andern protestantischen Lehrbüchern der Dogmengeschichte, wie in dem von Dr. Lentz, I. Bd. S. 3.

3) Twesten a. a. O. I. S. 232.

mischen Hitze, die seinen Geist selten zur Ruhe kommen ließ, zu erklären ist [1]). Melanchthon ist daher der Erste, der als Schriftsteller in diesem Fache mit seinen **locis theologicis** auftrat [2]), die er übrigens, um mit der ersten Dogmatik sogleich auch das Princip der Veränderung zu setzen, selbst mehrmals, nicht der Form, sondern dem Inhalte nach, veränderte. In der ersten Ausgabe ließ es Alles hinweg, was Geheimnißvolles im Christenthume war, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Person Christi u. A. Später aber wurden diese Lehren in seinem Werke wieder aufgenommen und ausführlich behandelt. Die beständige Veränderung der eigenen Sache rührte eben so von der Unentschiedenheit des eigenen Geistes, als von der Gewalt, die Luther auf beinahe tyrannische Weise auf ihn ausübte, her. So kam ein dogmatisches Werk zu Stande, von welchem später mit Rücksicht auf die mit ihm vorgenommenen Veränderungen sogar eine Litteraturgeschichte geschrieben werden konnte [3]). Ist, die Form angehend, in dieser Schrift auch Manches weggelassen, was an die ältere Scholastik erinnert, und was von dieser, wenn man will, auch hinweggenommen werden kann, ohne der Dogmatik selbst zu schaden; so ist im Ganzen doch vielfach die Ordnung und die Methode der Scholastik, namentlich die des Lombarden, beibehalten worden [4]). Bei den Lutherischen erhielt die genannte Schrift ein halbsymbolisches Ansehen. Da sie nun um eben dieses Ansehens willen für die Folgezeit maßgebend war; so erbte sich jene scholastische Behandlung beinahe bis auf das 18te Jahrhundert fort.

Die äußere Ordnung also und das, was eigentlich das System aus-

---

1) Der Haß Luthers gegen die Speculation war an sich Haß gegen die menschliche Vernunft. F. W. P. v. Ammon hat in der Abhandlung: Die Vernunft im Sinne Luthers, eine Zusammenstellung der Alles überbietenden lutherischen Aussprüche über die Vernunft gegeben; siehe Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, I. und II. Heft. Sulzb. 1826. Twesten sagt daher über diesen Punkt: „Es gibt wohl wenige Aeußerungen der ältern Dogmatiker (der protestantischen) und der in ihren Ton einstimmenden neuern Theologen, die in unserer Zeit so mißfällig vernommen werden, als die Art, wie sie die Vernunft herabsetzen, und von allem Antheil an der Erkenntniß göttlicher Dinge scheinen ausschließen zu wollen... Ueber die wenigen Stellen, in welchen Luther der Vernunft Rühmliches nachzusagen scheint, ließe sich aus seinen Schriften eine reiche Blumenlese sammeln von solchen, die Alles überbieten, wodurch sich Neuere an der Vernunft versündigt haben." Dogmatik I. Thl. S. 467.

2) Auch **Loci communes**: eigentl. Titel: **Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae.**

3) Versuch einer Litterärgeschichte von Philipp Melanchthons **locis theologicis** von H. Th. Strobel. Altdorf und Nürnberg 1776.

4) Vgl. auch Strobel a. a. O. S. 29 f.

macht, blieb größtentheils ganz unverändert. Es blieb die oben genannte Weise der logischen und dialektischen Behandlung, es blieb auch die eingeführte Terminologie des Mittelalters. Nur darin unterschied sich die neuere protestantische Behandlung von der scholastischen, daß man nun nicht mehr alle Lehren ohne Ausnahme auch auf das Gebiet der Metaphysik hinüberzog, was aus dem Hasse gegen alle Philosophie zu erklären ist, sondern sich nur auf Eine Quelle berief, die heilige Schrift, deren Buchstaben man jedoch so verschieden als möglich deutete. Im siebzehnten Jahrhundert jedoch, wo man von Melanchthon, in Absicht auf die Philosophie und ihren Vormann Aristoteles, sich wieder mehr oder weniger entfernte, ging man aufs Neue zu der scholastischen Form zurück [1]); aber es entwickelte sich jetzt in der That eine Scholastik, die von der alten sich nur dadurch unterschied, daß sie geistlos war, wozu noch eine weitere Verkümmerung durch die Polemik kam. Um nicht den Anschein zu gewinnen, als brächten wir diese Sätze selbst nicht ohne Polemik vor, können wir uns auf G. J. Planck berufen, der über die protestantische Dogmatik dieser Zeit mit gehöriger Motivirung folgendes Zeugniß ablegt: „Weil Luther und Melanchthon die Dogmatik gezwungen hatten, die Beweise für ihre Wahrheiten allein aus der Schrift, oder doch zuerst aus der Schrift zu schöpfen, so hätte man sich vor Allem auch eine neue Exegese schaffen sollen: allein man fühlte noch kein Bedürfniß dazu, oder man ließ sich vielmehr unvermerkt von der Polemik eine aufdringen, die fast schlimmer als keine war, und davon empfand die Dogmatik die nachtheiligsten Folgen. Sie ließ sich von der Polemik vorexegesiren, was diese wollte; fand in jeder Stelle, welche diese für brauchbar hielt, einen überzeugenden Schriftbeweis, und kam dadurch zu einer Menge sehr zweideutiger Beweise, die sich noch dadurch häufte, weil man sich durch die Leichtigkeit, solche Beweise zusammenzubringen, sehr bald verführen ließ, auch auf ihre Anzahl einen besondern Werth zu setzen. Dieß war die schwache Seite, welche unsere Dogmatik nur allzulange behielt“ [2]).

---

1) Twesten a. a. O. S. 467, 468. „Erst da die von Luther lebhaft bekämpfte Aristotelische Philosophie in unserer Kirche ihr Haupt wieder zu erheben anfing, bemühte man sich auch, den gegen sie und gegen die Vernunft erhobenen Tadel einzuschränken; mit dem Entstehen und Wachsthum eigenthümlicher Schulen, — der Cartesianischen in Holland, der Leibnitz-Wolfischen in Teutschland, — wuchs auch das Ansehen der Vernunft.“ (Das ist spät.)

2) G. J. Planck: Einleitung in die theologischen Wissenschaften 2. Bd. S. 516.

Dieser Endbemerkung können wir die andere anfügen, daß, sobald die protestantische Dogmatik jene schwache Seite nicht mehr hatte, sie auch keine kirchliche Dogmatik mehr war, weil sie in jenem Charakter bis in die Zeit des Rationalismus hinein dauerte, in welchem sie ihr Grab fand.

Fassen wir aber so recht in seiner innern Bedeutung auf, was Planck über die Dogmatik seiner Kirche zur Zeit ihres Anfangs bemerkt, so weist er in ihr ein ὑστερον πρωτερον dadurch nach, daß er ganz richtig auf das Verkehrte in der Stellung hindeutet, welches sich dadurch herausstellt, daß, wenn die protestantischen Theologen aus der Bibel die Dogmatik als aus der alleinigen Quelle gewinnen wollten, sie, statt dieses durch die Erklärung der Bibel zu bewirken, eine vorher schon durch den Geist der Polemik geschaffene Dogmatik aufstellten, um durch diese die Exegese bedingt sein zu lassen, so daß sie durch diese Verkehrung auch zugleich ihr Princip aufhoben, die Glaubenslehre von der heiligen Schrift, und von ihr allein abhängig zu machen.

Wie auf der lutherischen Seite Melanchthon, so machte auf der reformirten Calvin den Anfang mit einer Dogmatik (**Institutio christianæ religionis, Bas.** 1536). Leicht verräth, wie in Manchem, so auch hier der Letztere ein schärferes Urtheil, und bei einer viel bessern Methode auch eine viel größere dialektische Gewandtheit als Melanchthon, nur daß sein ganzes System, wie sein eigener Geist, von dem finstern Schatten der absoluten Prädestination durchzogen ist, die, weil sie dem menschlichen wie christlichen Geiste an sich widerstrebt, auch wissenschaftlich sich nicht halten läßt, und im Ganzen einen Kampf mit dem Gefühle aufregt, welches sie nur dadurch beschwichtigen zu können glaubt, daß sie Furcht und Schrecken über dasselbe bringt. Die Calvinische Dogmatik ist, sofern die Prädestinationslehre sie dominirt, ein aus den feinsten Sophismen gewobenes und durch diese consequent durchgeführtes Schreckenssystem, wie wir etwas Aehnliches nur auf dem politischen Gebiete aufweisen können, im Terrorismus der französischen Republik. Im Uebrigen trifft sie der obige Vorwurf, nicht auf der Bibel, sondern auf Ansichten, die man dieser als die ihrigen nur untergeschoben, zu beruhen. Seiten endlich, durch welche Calvin mit dem Katholicismus noch in Verbindung blieb, sind wenigstens besser durchgeführt, als es in dem dogmatischen Werke des Melanchthon der Fall ist; es ließe sich überhaupt fragen, wie viel Gutes Calvin bei seinem Talente durchzuführen im Stande gewesen wäre, hätte er sich nicht durch das Irrlicht des Prädestinationsgedankens

von der ganzen Anschauung der christlichen Wahrheit abführen und auf schlechthin falsche Fährte bringen lassen.

Als Nachfolger Melanchthons sind auf dem dogmatischen Gebiete besonders zu nennen: Vict. Strigel: **Loci theologici**, herausg. v. Pezel 1581—85. Selnecker: **Institt. christianæ religionis** 1573—79. Martin Chemnitz: **Loci theologici** 1591. (nach der Concordienformel) Gerhard: **Loci theologici** 1609—1620. Calixt: **Epitome theologiæ** 1619; (in so fern analytisch, als er mit dem Ziel und Ende der Dinge anfing). Hutter: **Loci communes theologici** (übersichtliche Darstellung der Concordienformel) 1619. Hafenreffer: **Loci theologici** 1601. Brochmand: **Universæ theologiæ systema** 1633. Calov: **systema locorum theologicorum** 1655—1677. Osiander: **theologia positivo-acroamatica** 1679. Derselbe: **Collegium systematicum theologicum** 1686. Baier: **Compendium theologiæ positivæ** 1686. Ph. Jac. Spener: Evangelische Glaubenslehre. Breithaupt: **institt. theolog.** 1695. Freylingshausen: Grundlegung der Theologie 1707. Joach. Lange: **oeconomia salutis evangelicæ** 1728. Quenstedt: **theologia didactico-polemica** 1701. Jäger: **Systema theologiae dogmaticae** 1715. Majus: **Synopsis theol.** 1708. Pfaff: **Institutiones theologiae dogmaticae et moralis** 1720. Hollaz: **Examen theolog. acroam. universam theog. thetico-polemicam comprehendens** 1704. Carpov: **theologia revelata dogmatica** 1737—1749. Buddäus: **Institutiones theologiae dogmaticae** 1741. Canz: **Compendium theologiae purioris** 1752. Mit Gerhard trat in sofern eine rückläufige Bewegung ein, als man anfing, zu der scholastischen Form mehr als je zurückzukehren, um zu einem System zu kommen. Was Gerhard anfing, setzte Calov fort: diese Weise blieb bis Hollaz und über ihn hinaus [1]).

---

1) Heinr. Schmid selbst sagt in der Vorrede zu seiner Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche S. X.: „Mit Gerhard endlich ist das Vorurtheil, welches man zu Anfang der Reformation gegen die Scholastiker hatte, in so weit überwunden, daß man sich (in bestimmten Artikeln) die theolog. Bearbeitung der Scholastiker zu Nutze machte: die ganze Lehre von Gott, seinen Eigenschaften und seinem Wesen, die Lehre von der Trinität, von den Engeln, von der Person Christi u. a. ist auf Grundlage der scholastischen Theologie aufgeführt. Aber Gerhard hat die Bearbeitung immer noch nicht gleichmäßig durchgeführt, und den Stoff noch nicht allseitig geordnet; einzelne Loci sind nur in flüchtigen Umrissen dargestellt. Die nachfolgenden Dogmatiker füllen diese Lücke aus und bringen in das Ganze größere Gleichmäßigkeit. Durch diese Dogmatiker ist dann erst die Dogmatik in ein System gebracht."

Ein Umlenken anderer Art wird in dem mit Spener beginnenden Pietismus wahrgenommen; dieß ist das Umlenken zur Anerkenntniß der moralischen Freiheit des Menschen, ohne welche Religion und Sittlichkeit zur Unmöglichkeit gemacht wird. Je mehr aber dieses Umlenken erst ein anfängliches und leises ist, je mehr es sich noch scheut, kräftig und entschieden hervorzutreten, desto mehr wird an ihm allenthalben eine dogmatische Unsicherheit wahrgenommen.

In der reformirten Kirche setzten Calvins Werk fort: Hyperius: methodus theologiae 1568—74. Musculus: loci communes theologici 1573. Beza: tractationes theologicae 1582. Makowsky: loci communes theologici 1639. Maresius: systema universae theologiae 1644. Hornbeck: institt. theologicae 1653. Wale: loci communes theolog. 1643. Alting: loci communes theolog. Voetius: Select. disputt. theolog. 1648—69. Hottinger † 1667: Tractatus de theologia topica, symbolica et systematica; ferner: cursus theologicus methodo altingiana; endlich: typus doctrinae christianae. Heidegger † 1698: medulla theolog. christ.; so wie corpus theolog. christ. Peter v. Mastricht: theolog. theoret.-practica 1682. Coccejus: summa doctrinae de fœdere et testamentis Dei 1648. Momma: de varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici œconomia patriarch. ac T. V. et N. 1673. Burrmann: synopsis theolog. et speciatim fœderum Dei 1671. Braun: doctrina fœderum 1688. Turretin: institutio theologiae elenchticae 1688. 89.

Den socinianischen Lehrbegriff bildeten nach den beiden Socinen aus Volkel, Joh. Crell, Wissowatzi und Samuel Crell.

Die arminianische Glaubenslehre cultivirten Episcopus † 1643: instit. theol. Hugo Grotius † 1645: oper. th. 1679. Curcelläus † 1659: oper. th. 1675. Limborch: theologia christiana 1715. Clericus † 1736: epistol. theol.

Für die ruhige Fortbildung der katholischen Dogmatik war die Reformation als eine nicht unbedeutende Hemmung eingetreten; denn das nur allzu polemische Verfahren der Protestanten gegen die Mutterkirche beschäftigte diese vielfach mit Antworten auf ihre Fragen, und mit Rechtfertigungen auf ihre Einwürfe. Es kann zwar nicht in Abrede gestellt werden, daß der Gegensatz das Leben in Bewegung erhält; aber wenn er zum Widerspruche wird und zu lange andauert, so verdüstert er den Geist und hindert das ruhige Denken und Bilden. Noch unerfreulicher aber, als er schon an sich ist, wird der Streit noch dadurch, daß der Gegner

nicht bei einer bestimmten Behauptung verharrt, sondern mit jedem Tage seine Ansicht, mit dieser aber seine Stellung wechselt, wie dieß bei den Protestanten stets der Fall war.

Neben der so durch Polemik hervorgerufenen Dogmatik ging aber auch stets eine andere einher, die vom Kampfe weniger afficirt war. Wir unterscheiden daher streng zwischen Polemik und Dogmatik im engern Sinne. Was zuerst die Polemik angeht, so setzte Eck den locis des Melanchthon eine Schrift unter dem gleichen Titel entgegen (**Enchiridion locorum communium Colon.** 1525), in der er auch im Ganzen sich viel glücklicher bewegt, als jener. Der eigentliche Meister in der Controverse aber war in dieser Zeit Bellarmin in der Schrift: **de controversiis christianae fidei** (der ausführlichere Titel ist: **Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Rom.** 1581—92. 3 Bde. fol.). Ihm kommt in späterer Zeit in der Schärfe des Urtheils gleich Bossuet in der **histoire de Variations des eglises protestantes** 1688, einem Werke, das zugleich durch seine historische Haltung großen Werth hat, wenigstens ist es bis jetzt in diesem Charakter noch nicht übertroffen worden. Bausset, der geistvolle Biograph Bossuet's, hat den Inhalt dieser Schrift, ins Kurze gezogen, mit folgenden Worten gegeben:

„Wer seid ihr? Woher kommt ihr? Ihr redet von eurem Glauben und eurer Lehre! Habt ihr denn einen Glauben und eine Lehre? Nein, ihr habet sie nicht; der Glaube, der sich ändert, ist kein Glaube, er ist nicht Gottes Wort; denn dieses ist unveränderlich; wenn ihr einen Glauben habet, so muß er sich in euern symbolischen Büchern und in euern Glaubensbekenntnissen finden. Hier sind sie; ich habe darin nachgesucht, was eure Väter gesagt und gelehrt haben; sie haben dieses selbst nicht gewußt, sie sagten und lehrten die widersprechendsten Sätze; ich suche darin nach, was ihr heut zu Tage saget und bekennet; ihr wisset es selbst nicht; ihr nennt euch Schüler Luther's, ihr nennt euch Schüler Calvin's, und kalter Schauder überläuft euch, wenn man euch die barbarischen Axiome hinlegt, die sie für den Grund ihrer Lehre angegeben haben; ihr schwöret diese laut ab, ihr betheuert, daß sie gegenwärtig von allen Lutheranern und allen Calvinisten verworfen werden; ihr verlanget von mir, daß ich euch das Versehen und die persönlichen Irrthümer eurer ersten Anführer nicht beimessen soll. Ich bin es zufrieden; aber, wer seid ihr denn also? Wo soll ich denn die Regeln und die Principien eures Glaubens aufsuchen? In der Sammlung der Sym-

bole und der Glaubensbekenntnisse, die wir selbst öffentlich bekannt gemacht haben, antwortet ihr mir. Gut! da sind sie; aus euern Händen habe ich sie genommen und erhalten. Ich will hier gegen euch weder die Aussprüche unserer Päpste und unserer Bischöfe, noch die Enscheidungen unserer allgemeinen Concilien, noch die unveränderliche Erblehre von zwölfhundert Jahren geltend zu machen suchen; eure Stifter haben euch gesagt, daß dergleichen Beweise gar keine Rücksicht verdienten; bloß auf die Acten will ich mich mit euch einlassen, welche ihr selbst als den treuen Ausdruck eures Glaubens und eurer Lehre, als das Resultat des tiefsten Nachdenkens von euern größten Theologen, und der langwierigsten Untersuchungen eurer Religionsgespräche und eurer General-Synoden uns in die Hände gebet; ihr habt sie als die gemeinsame Glaubensregel aller Mitglieder eurer Kirchengemeinde angenommen; ihr habt ihnen den auffallenden Titel eures Glaubensbekenntnisses gegeben, um ihnen den feierlichsten und unveränderlichsten Charakter in Religionssachen aufzudrücken; ihr könnet sie nicht mehr abläugnen, noch sie verwerfen; sie sind das einzige Band, das euch unter der Form einer christlichen Gemeinde vereinet. Nehmet diese äußern Symbole hinweg, so seid ihr weiter nichts mehr als einzeln stehende Leute, die sich mehr oder weniger durch ihre Tugenden, Talente, Einsichten und Kenntnisse empfehlen; aber es verschwindet an euch jeder Begriff und jedes Ansehen eines Vereins von Menschen, die sich zu Einer und der nämlichen Lehre, zu Einem und dem nämlichen Cultus bekennen; ich fordere euch auf, mit mir diese lange Reihe eurer Glaubensbekenntnisse zu durchgehen, und dann wollen wir sehen, ob ihr berechtigt seid, die römische Kirche über ihren Glauben zur Rede zu stellen, ihr, die ihr noch nicht einmal wisset, was ihr glaubet und was ihr glauben sollet." —

Später haben sich durch polemische Schriften bekannt gemacht, Pichler: **Theologia polemica** 1737. Gazzaniga: **Theologia polemica** 1778. Kilber: **Theologia dogmatico-polemico-scholastica** 1767, die wir in diesen ersten Perioden deßwegen aufführen, weil sie ihr geistig angehören.

Die eigentlich dogmatischen und von der Polemik sich entfernter haltenden Werke knüpften geradezu an das Mittelalter an, indem Männer, wie Este, die Sentenzen des Lombarden (**Commentar. in IV lib. sentent.**), Suarez aber und Vasquez, Gregor von Valencia u. A. den Thomas von Aquin commentirten (**Commentarii in summam S. Thomae**), wodurch es geschah, daß die Weise des Thomas von Aquin

befolgt wurde, der das meiste Ansehen unter den Scholastikern behielt. Indeß wurde in der katholischen Kirche viele Rücksicht auf die Verbesserungsvorschläge genommen, die von Erasmus in der Schrift über die Weise der wahren Theologie ausgegangen waren, wie denn der Spanier Ludwig von Caravajal (**Theologicarum sententiarum liber singularis seu restitutae theologiae et a Sophisticis et barbaria repurgatae specimen, Colon.** 1545) der Erste war, der sich darnach bestimmte. Zu der formellen Entwicklung muß noch gerechnet werden die Trennung der Glaubens- und Sittenlehren, in Folge deren die früher Eine Disciplin in zwei sich spaltete, in Dogmatik und Moral, welche Trennung keine innere, geistige, sondern schlechthin nur eine formelle, zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung war. In der katholischen Kirche gab hiezu das Concilium von Trient Veranlassung, das jene Trennung annahm, aber in einem ganz andern Sinne, als die Reformatoren, und insbesondere Luther [1]).

Zu den ausgezeichneten Dogmatikern müssen nach den vorhin genannten gerechnet werden: Melchior Canus: **loci communes theologici. Salamanc.** 1562. Canisius: **Summa doctr. christianae** 1599. Jodocus Coccius: **Thesaurus theologicus. Colon.** 1600. Das von Gelehrsamkeit strotzende Werk des Petavius: **de dogmatibus theologicis** 1644. Redding: **theol. schol.** 1667. Haunold: **theolog. speculativa** 1670. Thomassinus: **dogmata theologica** 1680—1689. Becanus: **Summa theologiae scholasticae** 1689. Natalis Alexander: **theologia dogmatica et moralis** 1694. C. Schrenk: **theologia dogmatico-scholastica** 1696—1702. Habert: **theologia dogmatica et moralis** 1707. Obsträt: **Institut. theol.** 1710. Boucat: **theologia patrum scholastico-dogmatica** 1718. Tournely: **Praelectiones theolog.** 1726 u. A.

Dritte Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus.

Wenn das in der ersten Periode des dritten Zeitraumes aufkeimende antikirchliche Element durch Anschluß an das schon vorhandene gleiche Prinzip zuerst daran kam, sich zu entwickeln; so brauchte das zu gleicher Zeit

---

1) Ueber die Art, wie Luther in diesem Punkte eine dogmatisch schlechthin verkehrte Trennung vorgenommen, vgl. Möhlers Symbolik, 5. Aufl. S. 235—243.

wiedererstandene heidnische Princip länger, um in der Art hervortreten zu können, daß mit diesem Hervortritt eine neue Periode ihren Anfang nähme, wie es mit dem antikirchlichen Princip der Fall gewesen war.

Sollte die gegenwärtige Periode die der Philosophie genannt werden, so würde dieß keineswegs deßwegen geschehen, weil etwa in ihr eine entschieden philosophische Thätigkeit in der Theologie sich hervorgethan hätte; sondern weil es in ihr in der protestantischen Kirche üblich geworden ist, sich den Inhalt der Dogmatik nicht mehr von der göttlichen Offenbarung, sondern von zeitlichen Philosophien geben zu lassen, oder mit den letztern in solche Verhandlungen zu treten, daß das Resultat unmöglich ein anderes als ein solches sein konnte, das, indem man auf die außerordentliche Offenbarung sich wenigstens noch theilweise, wenn oft auch nur zum Scheine, berief, aus Theologie und Philosophie unnatürlich zusammengesetzt war. Zur Philosophie hin aber wurde die protestantische Dogmatik aus folgenden Ursachen gedrängt. Die durch die Reformatoren gegen die menschliche Vernunft und Freiheit geltend gemachten Thesen mußten, da sie gegen die menschliche Natur selbst waren, diese zum härtesten Widerspruche aufreizen, und in Folge desselben Antithesen hervorrufen, die, da ein Extrem zum andern führt, gleichsam zur rächenden Vergeltung für so lange unnatürliche Herabwürdigung, dem Menschen ausschließlich zusprachen, was ihm sonst nur gemeinschaftlich mit der Offenbarung und der Gnade zukam, d. h. es mußte zu einer Vernunft kommen, die den Glauben, und zu einer Freiheit, die die Gnade ausschloß [1]). Der Kampf des Protestantismus gegen sich selber konnte aber einen zweifachen Weg einschlagen. Zuerst lag es nahe, jene Bestimmungen als wahre zu negiren, die jene Härten gegen Vernunft und Freiheit enthalten hatten. In diesem Sinne war der Streit gegen die Schriften der Reformatoren und gegen die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche gerichtet. Dabei war es nothwendig, die heilige Schrift selbst von jenen durch die Reformatoren ihr aufgebürdeten Härten freizusprechen, damit aber einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Lehrgehalte der letztern und dem der symbolischen Bücher auszusprechen. Ein anderer Weg war der, durch die Macht des Subjectiven geradezu alles Objective auf dem Boden der Religion aufzuheben. Beide Wege hat die protestantische Dogmatik eingeschlagen;

1) Der Protestant Hase sagt in dieser Beziehung: „Die freiwerdende Vernunft empörte sich gegen die Behauptung ihrer natürlichen Verfinsterung und Unfreiheit.“ Lehrbuch der evangel. Dogmatik. 2. Ausg. S. 35.

aber nicht mit Einmal, sondern allmälig. Das Erste im Fortgange der dogmatischen Thätigkeit war, zwischen dem symbolischen Protestantismus und der Lehre der heil. Schrift einen wirklichen Widerspruch festzusetzen, und damit nahm der Selbstvernichtungsproceß auf dem protestantischen Boden seinen eigentlichen Anfang, indem man alles das, was man mit jenem Widerspruche behaftet glaubte, auf Menschliches oder Starrjüdisches zurückführte [1]). Bis zu diesem Punkte hin war die ganze Thätigkeit nur die des sich entwickelnden Selbstbewußtseins, in welchem zugleich das Erkennen des großen Fehlers gegeben war, daß man bisher als in der Bibel enthalten glaubte, was wirklich nicht in ihr lag; der bisherige Gang konnte nur als ein Fehlgang Jedem erscheinen, der sich selbst nicht weiter und länger täuschen wollte. Um diesen großen Mißgriff in der Speculation vor sich selber nicht länger mehr zu verbergen, sagte man sich von den symbolischen Büchern los; um aber den Katholiken gegenüber nicht so ganz Unrecht zu behalten, berief man sich in der Controverse auf die heilige Schrift, gleichsam als ob diese dem Katholiken fremd wäre, oder Anderes enthielte, als sein eigenes bisher festgehaltenes Bewußtsein. Aber dieses Sichberufen war ein ganz anderes, als das Luthers und der übrigen Reformatoren. Denn diese beriefen sich auf dieselbe um eines materiellen Princips willen, das den Inhalt ihres Glaubens bildete und das sie darin zu finden vermeinten; die Spätern aber bedienten sich der Bibel nur als eines formellen Princips, sie selbst sank eigentlich zur bloßen Form herab, in welche Form fortan jeder beliebige Inhalt hineingelegt werden konnte. Dieser Inhalt aber war der einer bestimmten Philosophie entnommene, der oft nicht einmal brauchte vor sich selbst gerechtfertigt zu werden, weil man die Rechtfertigung dem Urheber des philosophischen Systems selbst überließ.

Der Gang, den der Unglaube an das Christenthum im Abendlande genommen hat, ist im Ganzen derselbe, den auch das politisch-revolutionäre Princip, mit dem erstern eng verwandt und verbunden, in seinem Zuge durch Europa eingeschlagen. Am weitesten hinauf war der Widerspruch gegen Vernunft und Freiheit, insbesondere gegen die letztere, von den Reformirten zu Genf gesteigert worden. Aus der für die wahre

---

1) Hase drückt sich hierüber so aus: „Man kämpfte anfangs gegen einzelne, mehr jüdische als christliche Dogmen, zeigte das menschliche Heranwachsen des für göttlich Ausgegebenen, widerlegte das materielle Princip des alten Protestantismus aus dem formellen Principe, und erwies den Zwiespalt der (protestantischen) Kirchenlehre mit der Schriftlehre.“ S. 35.

Natur gehaltenen Unnatur konnte sich aber nur wieder Unnatürliches entwickeln; und so war die Calvinische Lehre die Mutter zweier Söhne, die von nun an, Hand in Hand, das Abendland durchzogen, jede mit der Standarte des Aufruhrs: der erste gegen Gott und Christus, der andere gegen die weltliche Obrigkeit: der erste gegen den Altar, der zweite gegen den Thron. So wurde vorzugsweise Genf der Herd einer zweifachen Revolution. Während das eine, politisch revolutionäre Princip, durch Knox nach Schottland getragen, zuerst hier, dann in England den Umsturz einer rechtmäßigen monarchischen Verfassung bewirkte, und in dem letztern mit dem Königsmorde seinen Lauf zu beschließen schien, in der That aber damit noch nicht zufrieden, das gleiche tragische Schicksal auch für Frankreich bereitete [1]); wucherte in derselben Zeit das andere Princip nicht weniger mit dem Inhalte seines Schatzes falscher Weisheit. Es ist die Genfer Kirche selbst, in welcher die Negation gegen die katholische Kirche so bald eine vollkommene Negation gegen das ganze Christenthum wurde, daß das letztere selbst immer mehr und mehr einem Vertilgungskriege sich ausgesetzt sehen mußte, der denn auch in besagter Kirche so vollkommen gelang, daß eine christliche Erscheinung noch bis auf uns herab zu den seltensten Erscheinungen in diesen Landestheilen gerechnet werden mußte [2]).

Einen höchst bedeutenden Einfluß auf das Aufkommen eines Rationalismus in der spätern, alles Supernaturale vernichtenden, Form äußerte Spinoza durch diejenige Thätigkeit, welche er in Absicht auf das geschriebene Werk der göttlichen Offenbarung an den Tag legte. Diese Thätigkeit zeigte sich darin, daß und wie Spinoza die heilige Schrift als reinen, äußern und todten Buchstaben darzustellen und das allein an ihr noch gelten zu lassen sich bemühte, was mit dem innern Worte des Herzens

---

1) Der Bauernkrieg in Teutschland braucht jedoch nicht übersehen zu werden, der bekanntlich nicht von Genf ausgegangen ist.

2) Man vgl. die von teutschen Protestanten gemachten traurigen Schilderungen der Genfer Kirche. Vielleicht noch am mildesten Guerike: „Fast in der ganzen (protest.) Schweiz war bis in das 19te Jahrhundert rationalistischer Unglaube zur entschiedenen Herrschaft gelangt, und die Geistlichkeit in Genf durfte 1817 es wagen, den zu ordinirenden Candidaten alles Predigen über die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo, über die Erbsünde, die Wirkung der göttlichen Gnade und die Prädestination strenge zu verbieten. Doch das Uebermaaß in Unterdrückung und selbst Verfolgung des Evangeliums führte zur Reaction u. s. w. **A bas Jésus Christ! à bas les religionnairs! à mort! à la lanterne!** war im Juli 1817 zu Genf die Losung der wüthenden Menge." Handb. d. allg. Kirchengeschichte S. 944—945.

übereinstimme. Dieses aber war die Lehre von der Liebe Gottes und der Liebe des Nächsten. Was daher diese zweifache Liebe nicht ausdrücke, das sei in der heil. Schrift werthlos und als leere Erzählung wegzuwerfen, und Jeder werde zu dieser Wegwerfung sich verstehen müssen, der nicht länger als ein Anbeter des Buchstabens gelten wolle [1]). Allerdings verschwindet in so fern auch noch das von Spinoza belassene Wenige, als nach seinem pantheistischen Princip die Liebe des Menschen zu Gott nur die Form jener Liebe ist, durch welche Gott sich selbst liebt, Liebe Gottes also im eigentlichen, christlichen Sinne, unter das rein Unmögliche zu rechnen ist [2]). Liebt aber im Menschen Gott nur sich selber; so ist auch die Liebe Gottes zu den Menschen keine eigentliche Liebe. Spinoza sagt daher: Wer Gott liebt, kann nicht verlangen, von Gott wieder geliebt zu werden [3]). Daraus aber folgt, daß es um die Liebe überhaupt nach der Vorstellung Spinozas nichts sei. Von der Liebe zum Nächsten wird es sich nicht schwer begreifen lassen. Denn ist die Liebe im Menschen überhaupt nur die Liebe, mit welcher Gott nur sich selber liebt, die menschliche Liebe also nur leerer Schein; so ist auch die Liebe zum Nächsten nur die Liebe, mit welcher sich Gott nur selber in mir und in allen Andern liebt. Damit ist also, was Spinoza von der heil. Schrift einzig noch beläßt, durch sein System selbst vernichtet.

Wenn aber Spinoza in der angezeigten Weise den Inhalt der Bibel als des göttlichen Wortes auf das innere Wort zurückführt; so ist dieß nicht die einzige Art, wie er der Schrift gegenüber verfährt. Denn mit der genannten Praxis verbindet er noch die andere kritisch-historische, in Folge deren er sucht, Widersprüche, chronologische Fehler, Lücken u. dgl. nachzuweisen, womit er das Verfahren eröffnete, durch welches die protestantische Theologie der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit eine

---

1) Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiae, aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, i. e. humanae menti, inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, namque sui idea, tanquam imagine suae divinitatis, consignavit. *Tract. theol. pol.* c. 12. Si secundum illud Apostoli in 2 Cor. 3, 3. Dei epistolam in se habent, non atramento, sed Dei spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant litteram adorare, et de eadem adeo esse soliciti. *ibid.* c. 12. cfr. c. 5.

2) *Ethic.* P. V. propos. 35. Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat . . Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

3) Ethic P. V. propos. 19. Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amat.

so traurige Berühmtheit sich erworben hat, wozu aber schon Luther durch seine Verwerfung des Briefes Jacobi die erste Veranlassung gegeben hatte. Ist die Bibel um ihr altes Ansehen einmal gebracht; so versteht es sich von selbst, daß ihr Ausleger in dem, was man der Mühe noch werth achten will, allein die Vernunft eines Jeden ist [1]). Was die Vernunft nicht billigt, ist auch kein eigentliches Wort Gottes [2]). Alles über die Vernunft Hinausliegende ist aus der leidigen Einbildungskraft der Propheten zu erklären [3]). Nicht nur ging jedoch die Thätigkeit des Spinoza gegen die Inspiration, sondern auch gegen das Wunder. Engel aber und Dämonen sind ihm rein lokale und temporelle Vorstellungen. Die Incarnation des Wortes endlich zu glauben, schien ihm eben so viel als dafür halten, der Cirkel habe die Natur des Viereks angenommen [4]).

Um einen Begriff von der Art und Weise zu geben, wie Spinoza überhaupt verfährt, machen wir nur aufmerksam auf seine Behandlung des Uebernatürlichen. Es gibt nichts Uebernatürliches, ist seine Behauptung. Warum? fragen wir. Die kurze Antwort ist: Weil Natur und Gott selbst nicht zweierlei, sondern nur Eines sind. Alles ist daher nur Ordnung und Gesetz der Natur [5]).

In welcher Art die Philosophie Spinozas in der Zeit fortwucherte, wie sie der Kanon des Pantheismus der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit geworden ist, das ist so bekannt, daß wir nicht brauchen darauf erst aufmerksam zu machen. Weniger hervorgehoben wurde von jeher der Einfluß, den Spinoza auf die protestantische Theologie ausübte. Und doch war dieser nicht weniger groß, und um so größer, je mehr man auf dem Gebiete der Bibelkritik glaubte, ihn als denjenigen vorschützen zu können, welcher den Katholiken die Ehre raube, die Ersten in der historisch-kritischen Einleitung in die heil. Schrift gewesen zu sein [6]). Hat Spinoza in der an-

---

1) Tractat. theol. polit. c. 15.
2) *Ibid.*
3) Tract. th. pol. c. 1.
4) Epist. 21.
5) Tract. th. pol. c. 5. 6. und Cogitata metaphys. II. 9.
6) De Wette hatte im Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in die Bibel A. u. N. T. Thl. I. S. 3—4. 2. Aufl. mit Recht bemerkt, daß ein Katholik, Richard Simon, zuerst die Idee einer historisch-kritischen Einleitung in die Bibel gefaßt habe. Dieser Bemerkung sucht nun Augusti zu widersprechen, indem er sagt: „Es sei mir erlaubt, über das hier (von De Wette) Gesagte einige Bemerkungen zu machen. Wenn der gelehrte und scharfsinnige Richard Simon als der erste Urheber einer historisch-kritischen Einleitung in die hl. Schrift gerühmt wird, so ist dieß zwar ganz richtig, weil man vor ihm keinen Schriftsteller kennt, welcher ein solches Werk geliefert hätte; aber wenn von der ersten Idee einer freien (?!) Untersuchung des Alttestamentlichen Kanons die Rede ist, so gebührt die Ehre der Priorität dem berühm-

gedeuteten Weise das erste Beispiel von einem historisch-kritischen Verfahren gegen die Bibel in negativer Art gegeben, von dem wir die Folgen erst in unserer Zeit so recht in ihrem Umfange sehen konnten; so ist sein Einfluß auf die Dogmatik nicht weniger groß. Dieser aber ist ein zweifacher. Die erste Art des Einflusses ist jene, nach welcher Spinoza in die Dogmatik ein pantheistisches Grundprincip legte, welches in unsern Tagen ohne weitere Vermittlung die Schleiermachersche, mit Vermittlung aber die Marheinekesche und Daubsche Dogmatik erzeugte, welche Systeme schlechthin pantheistisch sind. Die andere Art des Einflusses auf die Dogmatik aber erweist sich darin, wie das Zurückführen des äußern göttlichen Wortes auf das innere Wort jenen Rationalismus erzeugte, der in der Offenbarung gerade die tieferen Wahrheiten nur symbolisch nimmt, und als bildliche Bezeichnungen von innern religiösen Zuständen, Gefühlen und Ahnungen ansieht. Diesen Einfluß übte der Spinozismus sogar durch solche, welche ihn sonst als Pantheismus nicht unglücklich bekämpften, wie durch Jacobi, der, ganz wie Spinoza, die innere Offenbarung, das innere Wort, nicht nur über die äußere Offenbarung und das äußere Wort setzt, sondern das letztere dem erstern gegenüber auch gänzlich aufhob. Das Nämliche, was Spinoza Buchstabenanbetung, **litteram adorare**, nannte, das nannte Jacobi Götzendienst [1]). Auf die Dogmatik gewann diese Art der Behandlung in der neuern Zeit vorzugsweise Einfluß durch De Wette, Hase u. A., nachdem die Jacobische Philosophie mit der von Fries eine Verbindung eingegangen hatte. Und dieser Einfluß scheint immer sein Ende noch nicht erreicht zu haben; ja es gibt Glieder der protestantischen Kirche, welche uns Hoffnung dazu machen, daß die Spinozische Zeit erst recht angehe [2]).

---

ten Benedict Spinoza. Versuch einer historisch-dogmatischen Einleitung in die heil. Schrift. S. 6.

1) Jacobi von den göttlichen Dingen, im III. Bde. der sämmtlichen Werke. S. 277—279. 285—287. 288—290. 327. Vgl. unsere Darstellung der Jacobischen Philosophie mit Rücksicht auf die göttliche Offenbarung, in der Philosophie des Christenthums. I. S. 755—760.

2) So Dr. Wilh. Herrmann, der in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher Folgendes vorbringt: „Erblicken wir aber den Pantheismus an diesem Systeme (in dem von Malebranche) wie einen poetisch-duftigen Hauch, mehr noch als überschwengliches, noch nicht zum klaren Bewußtsein gekommenes Gefühl, schüchtern umhüllt vom heiligen Schleier christlicher Rechtgläubigkeit; so tritt er uns, im Bewußtsein der eigenen Kraft und Größe und im Vorgefühle einstigen Sieges, offen und gewaltig entgegen in Baruch de Spinoza, dem geistreichsten Juden nach Christus.

Nicht anders waren die Wirkungen desselben Princips in England; hier unternahmen es die unter dem Namen der Deisten bekannten Freigeister, das Christenthum offen zu bekämpfen, wenn schon der Kampf kein neuer zu nennen war, weil die Waffen, die hiezu benutzt wurden, größtentheils die abgenutzten früherer Zeit waren, da das Christenthum zu seinen Feinden das Judenthum und Heidenthum hatte. Die unter diesen Deisten vorzugsweise zu nennenden sind: Herbert v. Cherbury, Hobbes, Coward, Toland, Schaftsbury, Collins, Tindal, Woolston, Morgan, Bolingbroke, Chubb u. A.

Die englische Freigeisterei pflanzte sich nach Frankreich herüber und

---

Unbefriedigt vom Judenthum wie vom Christenthum, zog Spinoza die religiöse Gemeinschaft mit der Gottheit (?!), in die er sich mit Leib und Seele, mit Haut und Haar hineinphilosophirte, aller religiösen Gemeinschaft mit Juden und Christen vor, und lebte so in stiller Herrlichkeit, einsam und allein mit dem Weltall, das er in göttlicher Weise zu schauen und zu fassen vermochte, aber von seinem Volke als Abtrünniger verfolgt, und verschmäht von seiner Zeit, die ihn in seiner Größe nicht begriff, und seine tiefreligiöse, ihn selbst und viele geistreiche Denker beseligende, Welt- und Gottesanschauung als Atheismus verdammte, ein frommer Bramin und gelehrter Messias der vor ihm durch die Behauptung von der Unfähigkeit der Kräfte zum Guten entwürdigten und entgöttlichten Natur. Seine Ideen waren so kühn und so erhaben, daß ihn die Frommen seiner noch unphilosophischen Zeit nur anbetend bewundern oder zurückschaudernd verdammen konnten; ein Drittes gab es damals noch nicht. Erst unser Jahrhundert hat für Beides Maß und Gesetz gefunden." S. 35. 36. Sodann heißt es S. 43 und 44: „Mit jener Selbstständigkeitsforderung für die Philosophie oder das vernünftige Denken war aber von Spinoza der Keim zur allmäligen Auflösung in das altorthodoxe System der Kirche gesenkt, der freilich, wie die meisten Saaten Spinozas, erst seit Ende des vergangenen Jahrhunderts zum vollkommenen, an Zweigen und Blüthen reichen Baume sich zu entfalten begann." — Wie läßt sich, fragen wir, diese Bezeichnung für Spinoza an einem christlichen Theologen begreifen? Herrmann gibt die Antwort selbst dadurch, daß er, wie einst Ewald in seiner anonymen Schrift über die Allgegenwart Gottes, durch große Täuschung befangen, dafür hält, das Christenthum selbst sei seiner Natur nach pantheistisch. Er sagt S. 34 u. 35: „Die menschliche Vernunft kommt, so wie sie sich im lebendigen Gefühl der überall waltenden Gotteskraft mit religiösen Dingen beschäftigt, in kühnen und consequenten Menschen, die vor den erhabensten Gedanken nicht zurückbeben, irgend einmal, und wäre es nur vorübergehend im Frühling des Lebens, bei dem Streben des Geistes nach Freiheit zu einem Pantheismus, dessen, wenn er nur geistig genug gehalten ist (?), auch der frömmste Christ sich nicht zu schämen hat, da ja die größten und geistreichsten unter den Aposteln, Johannes und Paulus, zu solch geistigem Pantheismus von Herzen hinneigten. Ja, damit Christi Geist alle endlichen Formen der göttlichen Offenbarung durchwandere und ein Herr und König sei im ganzen Reiche der so mannigfaltig sich entwickelnden Geister, mußte er auch als Pantheismus erscheinen, die pantheistischen Geister heiligend und selig machend."

wucherte in d'Alembert und Diderot, den Herausgebern der berüchtigten Encyklopädie, so wie in Helvetius, Robinet, de la Mettrie, Voltaire und im Verfasser des „Systems der Natur" fort, für welchen man bald Mirabeau, bald Morelly, bald den teutschen Baron v. Holbach hielt.

Nicht viel besser sollte es in Teutschland gehen. Zwar wurden die Schriften von J. Chr. Edelmann, der es gewagt hatte, die Freigeisterei nach Teutschland zu verbreiten, auf den Befehl des Kaisers zu Frankfurt am Main öffentlich verbrannt; — allein die englisch-französische Geistesrichtung fand einen mächtigen Beschützer an dem Könige Friedrich von Preußen, der Geister, wie Voltaire und de la Mettrie, in seinen engern Umgang zog, um deistisch-naturalistisch zu philosophiren. Doch der Genius des teutschen Volkes blieb damals wenigstens noch von der Schmach verschont, die ihm für unsere Tage aufgespart war. Zwar haben die von Lessing herausgegebenen, und von Reimarus wahrscheinlich verfaßten sogenannten Wolfenbüttler Fragmente Alles gethan, an dem System der Offenbarung zu rütteln; allein die negative Bewegung ging, nachdem sie sich festgesetzt hatte, im Ganzen nur langsamen Schrittes ihrem Ziele zu.

Zu Anfang jener allgemeinen wesentlichen Veränderung im Glauben war es die Wolfische Philosophie, welche in Teutschland die Geister fesselte. Zwar äußerte sie ihren Einfluß anfangs nur leise, indem sie zuerst sogar dazu benützt wurde, die Kirchenlehre mathematisch zu demonstriren, wie dieß noch bei Darjes, Carpov, Reusch, Canz, Ribov, Schubert, Wyttenbach, Bernsan, Stapfer u. A. der Fall war. Allein bald genug kam es dahin, die von Wolf aufgestellte „Natürliche Theologie" [1]) auch auf den Boden der Theologie überzutragen, um durch sie die positive Lehre zu verdrängen, was um so leichter sein mußte, je widernatürlicher diese sich gestaltet hatte, und je sicherer die in die Wolfische Lehre übergegangene Leibnitzische Philosophie die wunden Stellen der protestantischen Lehre aufzuweisen berufen war, indem gerade sie Vernunft und Freiheit in ihre unveräußerlichen Rechte einsetzte, wie nicht leicht eine andere Philosophie vor und nach ihr. Hätte die protestantische Dogmatik sich an die christliche Philosophie des Leibnitz angeschlossen, es wäre nicht bloß zu ganz andern und bessern Resultaten gekommen, sondern es würde auch bald zu einer Vereinigung des Protestantismus mit dem

---

1) Wolf: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Lips. 1736.

Katholicismus geführt haben, die Leibnitz mit Bossuet zu bewirken strebte. Zu einer solchen Höhe der christlichen Speculation konnten sich aber diejenigen nicht erheben, die kurz zuvor philosophisch noch so tief standen; sie betraten daher den andern Weg, der offen stand, und den die Oberflächlichkeit so gerne geht, den von dem einen Extrem zum andern, vom unvernünftigen Glauben zum baaren Unglauben. Dieser letztere hatte sich schon entwickelt, als man sich bemühte, die frühere falsche, weil von der Polemik dictirte, Exegese durch eine andere, aber eben so wenig zum wahren Ziele führende zu verdrängen; denn hat sich in jener die Läugnung der Vernunft und Freiheit zum Princip gemacht; so war das Princip der letztern der Unglaube an das göttliche Wort. Es war nur dieser Unglaube, der sich eben so zur Grundlage derjenigen theologischen Thätigkeiten machte, die nun die in der protestantischen Kirche üblichen wurden, wie dort der finstere Glaube eine Dogmatik dictirt hatte, die sich selbst in so kurzer Zeit schon aufzugeben genöthigt sah. Jene Thätigkeiten wurden zu Methoden und Systemen, und von Semler, mit dem sie ihren Anfang genommen, bis auf die heutige Zeit herab, bildeten sich vier solcher Methoden und Systeme: 1. die Accomodations- und 2. die Perfectibilitätstheorie, 3. die kritische, und 4. die mythisirende Methode. Was allen diesen vieren als das Gemeinsame zu Grunde liegt, ist Folgendes: Sie sind nicht hervorgegangen aus einem Interesse an dem Inhalte des christlichen Glaubens; eben so wenig aus einem wahrhaft wissenschaftlichen Ernste; sondern sie hatten im Ganzen nur den Charakter des zufälligen Mittels, dessen man sich bediente, den lästig gewordenen positiven Inhalt des Christenthums allmälig aufzureiben, und an seine Stelle irgend eine, sogar ungeprüfte Philosophie zu setzen. Während man in der Perfectibilitätstheorie dieß als einen vollkommenen Zustand in der Ferne der Zukunft zeigte, wurde in der Accomodationstheorie nach Rückwärts angenommen, schon Christus habe anders gedacht als gesprochen. Aber auch die heiligen Urkunden der Offenbarung sollten nicht mehr das alte Zeugniß ablegen können; darum wurden sie theilweise entweder geradezu geläugnet oder doch wenigstens auseinander gerissen und im Einzelnen angefochten, aus Gründen, die an Schwäche auf keinem Gebiete der historischen Wissenschaft ihres Gleichen haben. Diese letztere Thätigkeit zu üben, war der Kritik überlassen. Nun war nach solchen Zerstörungsversuchen nur noch Eines übrig, die freie und unumwundene Erklärung nämlich, die positiven Wahrheiten der Religion seien an sich selbst nur philo-

sophische Ideen, in Mythen eingekleidet, und die theologische Thätigkeit bestehe sofort einzig darin, sie von diesem mythischen Gewande zu befreien. Dieses Geschäft nahm die letzte der angegebenen Methoden auf sich, die mythisirende, und nun konnte das Streben all dieser unter sich zusammenhängenden Thätigkeiten als ein erreichtes angesehen werden, denn das Resultat schien geliefert, welches die Erkenntniß ist, es gebe an sich keine positive göttliche Offenbarung, sondern Alles sei nur reines Erzeugniß des menschlichen Geistes, und der Mensch sein eigener Erlöser.

Während dieses in wenig Worten der Gang der protestantischen Dogmatik, allerdings nicht ohne einzelne widersprechende Stimmen, ist, gehen wir nach dem mehr Allgemeinen zum Besondern über.

Der Erfinder [1]) jener oben genannten Methoden und Systeme, selbst das mythische [2]) nicht ausgenommen, eher noch das eigentlich kritische, ist Semler. Zwar ging der Thätigkeit Semlers die von Ernesti zur Seite. Wenn aber Ernesti bloß darauf bestand, daß die Bibel nach den Gesetzen der classischen Schriftauslegung erklärt werde, durch welche Interpretation allerdings manches christliche Element, wenn auch nicht unter seinen Händen, doch um so gewisser durch die Exegese seiner Schule, seinen Untergang fand; so verirrte sich Semler viel weiter. Zwar ist ihm in Manchem Recht zu geben, was er gegen offenbar irrige, von den Reformatoren herstammende Theorien vorbringt: allein Spinoza's Saat war in ihm schon aufgegangen, mit welchem er einen Unterschied zwischen dem Worte Gottes und der Bibel statuirt. Diese Unterscheidung war aber nicht eine Unterscheidung nur oben hin, sondern in Semlern selbst hatte der Rationalismus schon Platz gegriffen, und wie er sich einerseits mit diesem gegen die Lehre von der Erbsünde wandte, die er exegetisch beseitigen wollte, so kehrte er sich nach und nach gegen mehrere Dogmen. Welchen Werth er selbst auf die Dreieinigkeit gelegt habe, geht schon daraus hervor, daß er mit Vorliebe Sam. Clarks Schrift ins

---

1) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß besondere Principien, wie z. B. das symbolisirende, schon lange vorher vorhanden gewesen sind und gewirkt haben. Wie überhaupt durch eine ganz eigenthümliche Gottes-, Logos-, Ideen- und Weltlehre unmittelbar an die Reformatoren, insbesondere an Zwingli, sich Osiander, Schwenkfeld, Servede, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Kant, Jacobi, De Wette, Hase, J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel und Strauß anschließen, haben wir im I. Bande unserer Philosophie des Christenthums nachgewiesen, S. 711—820.

2) Semlers Ausführliche Erklärung über theolog. Censuren, in der Vorrede. Ferner: Freie Untersuchung des Kanon. 2. Thl. S. 282.

Teutsche übersetzte, welche im rein arianischen Interesse geschrieben war. Fand Semler am Christenthum so Manches wegzuräumen; so konnte es ihm immer mehr und mehr nur als der noch unvollkommene Ansatz zu einem größerer Vollkommenheit erst Entgegengehenden erscheinen; er lehrte daher Perfectibilität des Christenthums. Wie aber mußte es nun von selbst mit den symbolischen Büchern der protestantischen Kirche stehen? Semler läugnete ihre Verbindlichkeit für die gebildete Klasse. Als aber diese Bestimmung großes Aufsehen erregte, fügte Semler seinen schon so vielen Erfindungen noch eine weitere bei, die Erfindung jenes Auskunftsmittels nämlich, dessen sich der rechtliche Mann, der Christ ohnehin, schämt, in Folge dessen die frühere Bestimmung nicht aufgehoben, zu ihr hin aber die andere gegeben wird, Volk und Lehrer sollen eine vollkommene Verbindlichkeit haben, die symbolischen Bücher zur Norm des Glaubens zu nehmen. Was sein Einfluß in Verbindung mit der Wolfischen Philosophie zunächst hervorbrachte, ist diejenige Philosophie, die mit Recht als die oberflächlichste gegolten hat, die Steinbartsche Popularphilosophie, welche die Tugend zum bloßen Mittel der Glückseligkeit herabsetzt [1]).

Gegen eine solche Erniedrigung des ethischen Princips mußte die menschliche Natur abermals Protest einlegen; derjenige aber, der ihn aussprach, war Kant. Je mehr Steinbart das sittliche Element zu einem bloßen Mittel herabgewürdigt hatte, desto höher glaubte es Kant stellen zu müssen; und er stellte es, weil auch hier ein Extrem nur wieder das andere hervorrief, so hoch, daß ihm das theoretische Moment, besonders in Absicht auf die Erkenntniß Gottes, bis zu einem leeren Nichts herabgesetzt werden zu müssen schien, so daß er in der That mit Luther und den übrigen Reformatoren in Behauptung der absoluten Schwäche der theoretischen Vernunft übereinkam, aber auf das Entschiedenste durch Festhaltung der sittlichen Freiheit ihnen entgegenstand. Was er aber auf Seite der theoretischen Vernunft aufgegeben hatte, hielt er auf Seite der praktischen fest, so daß er den Offenbarungen der sittlichen Natur des Menschen eine Absolutheit zuschrieb, die ihm zur Sonne alles wahren Erkennens wurde. Indem aber diese Absolutheit jede andere ausschloß, mußte die Ausschließung gerade bei dem beginnen, was sich auch als Absolutes darstellt, bei der göttlichen Offenbarung, deren

---

1) Steinbart: System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. 1778.

Wahrheiten sofort für bloße Allegorien sittlicher Ideen erklärt wurden [1]). Der Anhang, den sich Kant erwarb, war groß, und selbst in unserer Zeit hat der Einfluß dieser Philosophie auf die Theologie sein Ende noch nicht erreicht. Deßohngeachtet ist der Protest nicht zu verkennen, den die theoretische Vernunft gegen dieses System fortwährend einlegen mußte, indem der menschlichen Natur zugemuthet wurde, sich selbst gleichsam zu zertheilen, und praktisch anzunehmen, was theoretisch aufgegeben ist. Daher ist es begreiflich, wenn die Jakobische Philosophie mit ihrer innern Vernunftoffenbarung bald Eingang in die Gemüther fand, und sich mit der Kantischen zugleich sowohl in der Philosophie als in der Theologie in die Herrschaft theilte, welche Doppelherrschaft in Betreff der erstern in dem Fries'schen Systeme zur Erscheinung kam, das auch System in der Theologie wurde [2]).

Damit sind wir zum sogenannten Rationalismus gekommen, der in der jetzigen Gestalt mit Kant beginnt und seither alle möglichen Phasen des philosophischen und unphilosophischen Denkens durchlaufen hat. Schon darin ist enthalten, daß der Rationalismus nicht etwa als ein consequent durchgeführtes Religionssystem anzusehen sei; er hat vielmehr seine Wurzeln in allen möglichen Erdreichen, und kann als sein Gemeinsames nur den gemeinen, räsonnirenden Menschenverstand ansprechen, der in seiner oberflächlichen Manier aus der heiligen Schrift und den philosophischen Systemen, welche letztern bei ihm das Hauptgewicht haben, das ihm Zusagende herausnimmt, wenn es auch das sein sollte und meistens ist, was, weil es dem im Ganzen nur berechnenden verständigen Princip, der großen Menge zu gefallen, entspricht, eben das weniger Tiefe ist, darum aber auch, wie er selbst nur als die Frucht von einer unwissenschaftlichen Zeitrichtung anzusehen ist, nicht umbildend auf die Zeit selbst einwirken kann, und am wenigsten in einer Weise, die wohltätig ist. Diejenigen unter den protestantischen Theologen, die in diesem, der Philosphie selbst verächtlich scheinenden Sinne gewirkt haben, sind: Teller: Religion der Vollkommeneren 1793. Aber auch schon sein 1764 erschienenes Lehrbuch des christlichen Glaubens war rationalistisch. Eckermann: **Compendium theologiae christ.** 1791. Derselbe: Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre 1801 — 3. Henke: **Lineamenta institut. fidei christ. hitorico-criticarum** 1793. Der Rationalismus

---

1) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. Unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 743—755.

2) Unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 755—764.

ist hier im Uebergang zum Naturalismus und Deismus. Jerusalem: Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion 1768. Weber: **Theoremata rel. christ.** 1791. Thieß: **Fundamenta rel. christ.** 1792. **Thesaur. theolog.** 1793. Döderlein: **Institut. theologi christiani in capitibus rel. theoretic.** 1780. Derselbe: Christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit 1785—1803. Niemeyer: Populäre und prakt. Theologie 1790. Cramer: Vorlesungen über die christliche Dogmatik. Herausgegeben von Näbe 1829. Tieftrunk: Censur des christlichen Lehrbegriffes 1791—96. Wegscheider: **Institutiones theol. christ. dogmatic.** 1815. Röhr in der Predigerbibliothek. Das in den Schriften dieser Männer befolgte Streben ging und geht fortwährend darin auf, den Glauben von seiner bisherigen Höhe herabzuziehen, und an ihm Alles begreiflich und populär zu machen, was aber in der That dahin verstanden wurde, daß sein tieferer Inhalt geradezu aufzugeben sei, indem man ihn an die trivialsten, auch dem Unstudirten nicht zusagenden Zeitvorstellungen austauscht, gegen welche, wie vorausgesetzt wird, sich der Glaube nicht länger mehr halten lasse. Wenn auch Mehrere in dieser Zeit, bis zu jenem Momente hin, in welchem sie zu einem solchen Punkte hingekommen, unsicher schwankten; so ist doch gewiß, daß auch sie endlich Schiffbruch gelitten haben: einmal wegen eines wirklichen Mangels geistiger Kraft, und dann aus der der Unkraft stets entspringenden Furcht, sich gegen die ungläubige Ueberzahl nicht länger mehr mit Ehre halten zu können, oder als ein für unwürdig Geglaubter unter der sich selber für würdig haltenden Menge fortan gelten zu müssen. Gerade die eigentlichst christlichen Lehren wurden verworfen, für Bild, Mythus und Allegorie erklärt.

So widerwärtig das Geschäft auch immer sein mag, den dogmatischen Zustand, wie er durch die Schriften der vorhin genannten Rationalisten repräsentirt ist, abzuschildern, wir wollen es dennoch auf uns nehmen.

Was zuerst die Offenbarung angeht; so wird, unter Befolgung des Spinozischen Grundsatzes: „das äußere Wort überall nach dem innern zu bestimmen", die übernatürliche geradezu verworfen, und nur eine natürliche durch die menschliche Vernunft angenommen. Was mit dieser nicht harmonirt und in der heiligen Schrift dennoch vorkommt, ist von Seite Jesu Accommodation. Darin, von diesem bloß Temporellen und Lokalen sich immer mehr zu reinigen und zu läutern, besteht die Perfectibilität des Christenthums. Es gibt keine Inspiration im frühern Sinne des Wortes. Haben Jesus und die Apostel ihre Lehre mit dem

Scheine der Unmittelbarkeit auf Gott zurückgeführt; so war dieß in Folge des einfach frommen Sprachgebrauchs des Alterthums geschehen, der mittelbare und unmittelbare Wirksamkeit Gottes noch nicht von einander zu scheiden vermochte, und für Gotteswerk nahm, was an sich nur Menschenwerk war. Enthalten die heiligen Schriften auch Wunder und Weissagungen; so sind sie deßwegen doch noch nicht Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre. Das Dogma der Dreieinigkeit wird schon von Vornherein verworfen. Der heilige Geist ist nur eine abstract göttliche Kraft; als solche sind ihr zwar wohl göttliche Prädicate beizulegen, die anscheinende Persönlichkeit derselben ist aber nur Personification. Die der Person Christi beigelegte Göttlichkeit bezeichnet nicht seine Natur und sein Wesen, sondern bezieht sich auf Gott den Vater allein, der sich Christi, als eines höhern Organs unter den Menschen, deren er selbst einer war, bedient hat. Wer Christum für Gott hält, treibt Götzendienerei in der Form der Christolatrie. Das einzige Auszeichnende in Christo wird darein gesetzt, eine höhere Erscheinung in der Geschichte der Entwicklung der Menschheit gewesen zu sein, was ihn zu einem Gesandten Gottes, aber nicht im Sinne der Offenbarung, mache. Anders das Dogma der Trinität fassen und erklären zu wollen, als auf die eben genannte rationalistische Weise, widerstreite den Gesetzen des Denkens. Die biblische Schöpfungslehre wurde für Mythus gehalten, dem keine geschichtliche Wahrheit zukomme, und den man den Schriften der Juden vorausgestellt habe, um an Gott den Schöpfer überhaupt zu erinnern und für die Heilighaltung des Sabbaths zu sorgen. Auch habe man hiebei Gelegenheit gefunden, den Menschen, der zuletzt geschaffen worden sei, als Herrn der Erde vorzustellen, der, wenn er sittlich vollkommen zu sein strebe, das höchste Glück genieße, worin die Verherrlichung Gottes bestehe. Das dem Menschen beigelegte Ebenbild Gottes erklärt Henke für ein schönes Bild, Eckermann für eine Parabel, Wegscheider für einen Mythus. Im eigentlichen Sinne dasselbe zu nehmen, gehe gegen die gesunde Vernunft. Die Engel seien mythische Wesen; das wirkliche Erscheinen derselben anzunehmen sei unvorsätzliche Täuschung gewesen. Die Lehre vom Teufel und von der Verführung des Menschen müsse entweder der Accommodation oder dem Irrthum der heiligen Schriftsteller zugeschrieben werden. Die Lehre von der Erbsünde hielt man für eine vernunft- und schriftwidrige Erfindung des heil. Augustinus, welcher darin noch Spuren des Manichäismus an sich aufweise. Die über die Person Christi aufgestellten kirchlichen Bestimmungen gab man für Resultate dialektischer Kämpfe

aus, die zu der Bibel in keiner Beziehung stehen. Christus sei Mensch, wie wir, gewesen. Die ihm beigelegte Göttlichkeit sei nur ein uneigentlicher Ausdruck für sein schönes religiöses Leben. Die übernatürliche Geburt Christi habe man als religiösen Mythus zu betrachten; Alles sei in rein moralischem Sinne zu verstehen, und drücke bildlich die sittliche Würde Christi aus. Auf ganz ähnliche Weise wurden die Stände Christi, der Stand der Erniedrigung und der Erhöhung, betrachtet. Wo die Auferstehung nicht geläugnet wurde, wurde sie auf natürliche Weise erklärt. Im Ganzen aber galt sie als Symbol des Lebens nach dem Tode. Die Himmelfahrt wurde wiederum für reinen Mythus ausgegeben, und dabei an die Apotheosen des Herkules, Romulus und Anderer erinnert. In dem Werke der Welterlösung, bei welcher jede Stellvertretung geläugnet wurde, wurde Alles zurückgeführt auf eine von Christo ausgegangene bessere Lehre und ein in ihm aufgestelltes sittliches Beispiel. Der Tod Christi habe keine sündenvergebende Kraft. Nur schwächern Gemüthern soll es gestattet sein, den Tod Christi symbolisch als Bezeichnung der Versöhnung zu nehmen. Die Rechtfertigung wurde auf einen rein natürlichen Proceß zurückgeführt, den Sakramenten alle übernatürliche Vermittlung abgesprochen. Taufe ist das Symbol des Sichhinkehrens zum Guten; wie ihr Wesen ist auch ihre Wirkung eine rein moralische. An eine Befreiung von Sünde und an eine Versetzung in den Zustand der Gnade sei nicht zu denken. Das Abendmahl ist eingesetzt zur gemeinsamen Vergegenwärtigung Christi, seiner Lehre, seines Lebens und seiner Wohlthaten. Die Wiederkunft Christi zum letzten Gericht wurde bald als Accommodation an die durch prophetische Redensarten erregten Erwartungen, bald als Bild und Symbol des einstigen Sieges des Christenthumes bezeichnet. Eben so das Gericht selber, das ein allgemeines um so weniger ist, je mehr über das Schicksal eines Jeden schon unmittelbar nach seinem Tode entschieden wird. Die Auferstehung wurde angesehen als Bild des geistigen Fortlebens nach dem Tode. Das Ende der Welt ist das in der Voraussagung mißverstandene Ende des jüdischen Staates, in welches es sich schon in der Bibel auflöst.

Fragen wir nun, welches wesentlich christliche Dogma unter den Händen solcher Rationalisten noch geblieben sei? so ist die Antwort: Keines. Ja, wir müssen sogar zufrieden sein, daß bei so herabgebrachter und verkommener Gesinnung noch die Lehre von Gott und der Unsterblichkeit der Seele unangefochten geblieben ist.

Es läßt sich denken, wie es zu dieser Zeit um den Vortrag christ-

licher Wahrheiten auf der Kanzel ausgesehen haben möge. Man fand die Dogmen, wie sie an den Hauptfesten des Christenthums öffentlich verkündet und verhandelt werden sollten, eben so zweifelhaft als unfruchtbar [1]).

Nach diesen Andeutungen ist leicht zu errathen, was auf die Kanzel gebracht wurde. Wo der Geist sich verhaucht hat, da ist das Phlegma geblieben. Wir brauchen lediglich nur anzuführen, was geschehen ist: Merkel veröffentlichte Predigten über die Einpfropfung der Blattern, Leipzig 1777. Grot über die Rechtmäßigkeit der Blatterneinimpfung 1770; Zerenner über die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, nach Hufelands Grundsätzen; wozu Natur- und Ackerpredigten kommen, Magdeburg 1787; Schlez über Landwirthschaft, Heilbronn 1794; Tellers Magazin lieferte Predigten über die Vorsicht mit Feuer und Licht; ferner über Electrizität; andere Predigten befaßten sich mit der Politik [2]).

Schon daraus muß klar sein, daß die protestantische Theologie dieser Zeit der Philosophie gegenüber eine sehr untergeordnete und höchst traurige Rolle spielen mußte; sie hatte für sich allen selbstständigen Werth und alle Würde verloren.

Es ist merkwürdig, die Urtheile der Philosophie der Zeit von zwei Repräsentanten derselben über eine so geartete Theologie zu vernehmen: diese Repräsentanten sind Schelling und Hegel.

Schelling urtheilt in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S. 197 ff. also: „Wie der Dogmatismus in der Philosophie, ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann, auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Insbesondere nach seinem Vorschlag, beim Volksunterricht die Bibel moralisch auslegen, hieße nur die empirische Erscheinung des Christenthums zu Zwecken, die ohne

---

1) J. Fr. Chr. Löffler brachte die allgemeine Gesinnung hierüber zu Tag in seiner Beantwortung der Frage: In wie fern gehört das Dogma, besonders an Festtagen, auf die Kanzel? in Teller's N. Magazin für Prediger III. Bd. 1. St. S. 22. Die für Weihnachten, den Charfreitag, Ostern, Pfingsten, die Auffahrt geltenden Wahrheiten wurden hier alle für zweifelhaft und unfruchtbar erklärt. Thieß und Tzschirner haben, nur in weniger offener Weise, dieselben Vorschläge gethan.

2) Vgl. Marheineke: Grundlegung der Homiletik S. 9. 10. 23. 35 ff. 40. 41. Feßler: Liturg. Versuche S. 508.

Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht sich über dieselbe zur Idee erheben. — Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts, als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkührlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben. — Zu den Operationen der neueren Aufklärerei, welche in Bezug auf das Christenthum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört allerdings auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es den späteren Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich sein, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Sylbenstecherei und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christenthum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen. Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich der Indischen, auch nur von ferne aushalten. (?) — Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt. — Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines

allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloß negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auctorität trat die andere, todter, in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Secten zerfiel, und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war. — Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrund der Hölle existiren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben, vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Speculative und selbst das subjectiv-Symbolische aus dem Christenthum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Zirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen, zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte nothwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegungskunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz geworden ist, und, wo man das Paladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntniß sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein eben so klägliches Beginnen ist, als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen,

Factis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist; denn auch nur Eines würde, wenn die Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen. — Zu diesem philologischen Bestreben hat sich das psychologische gesellt, indem man sich große Mühe gegeben, viele Erzählungen nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments, (über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet würde, was geschrieben stehe), aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen. — Verbunden hiemit ist die beliebte Verwässerungs-Methode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieses oder jenes seien nur Redensarten orientalischen Schwulstes, die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden. — Zuletzt hat sich diese Entfernung der Wissenschaft von der Speculation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch, ohne alle Ideen sein sollte. Die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und der Geschichte existirt haben. Es ist nicht die Schuld dieser gemeinen Menschenverständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirthe, Aerzte und was nicht alles sein, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern auch die beste Art Kartoffeln zu erziehen lehren."

Hegel aber sagt in der Religionsphilosophie I. Thl. S. 7—10: „Was den Inhalt betrifft, so ist sonst der Philosophie im Verhältniß zur Religion der Vorwurf gemacht worden, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten positiven Religion, ausdrücklich der christlichen, durch sie herabgesetzt werde. Man hat der Philosophie eine sogenannte natürliche Religion zugestanden, einen Inhalt, den das natürliche Licht der Vernunft über Gott geben kann. Der Vorwurf, der in Beziehung auf die Lehren der christlichen Religion der Philosophie gemacht worden, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre, verderbe; — dieß Hinderniß ist aus dem Wege geräumt, und diese Wegräumung ist von Seiten der Theologie selbst in neuerer Zeit, den letzten dreißig bis fünfzig Jahren, geschehen. Es sind sehr wenige Dogmen von dem früheren Systeme der kirchlichen Konfessionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde,

und keine anderen Dogmen an die Stelle gesetzt. Leicht kann man zu der Vorstellung kommen, wenn man betrachtet, was in Ansehung der Ueberzeugung der kirchlichen Dogmen der Fall ist, daß in der allgemeinen Religiosität eine weitgreifende, beinahe universelle Gleichgültigkeit gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ist. Einige Beispiele werden dieß zeigen. Wenn Christus zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht wird als Versöhner, Mittler; so hat das, was sonst Werk der Erlösung hieß, eine äußerliche psychologische Bedeutung erhalten. Es geschah, daß von diesen Kirchenlehren gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die Worte beibehalten wurden. „Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit für die Ueberzeugung, für die Er sein Leben nicht geachtet" — dieß sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus ist herabgezogen worden auf den Boden des menschlichen Handelns und moralischer Absichten; nicht des gemeinen, sondern in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie Sokrates, fähig gewesen sind. Wenn Christus auch bei Vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tiefern Sinne ist; so muß es scheinen, daß die wichtigen Lehren vom Glauben der Dreieinigkeit und Wunder im alten und neuen Testament, von Auferstehung des Leibes ꝛc. sehr vernachlässigt sind und an Wichtigkeit verloren haben. Das Dogmatische, als der christlichen Religion eigen, wird bei Seite gesetzt, oder auf etwas, das ganz allgemein sei, herabgesetzt. Dieß ist besonders von Seiten der Aufklärung geschehen. Ja dieß geschieht selbst von Seiten der frömmern Theologen. Die Dreieinigkeit sei von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studirt haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sei; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist; ferner aber ist sie allerdings eine christliche Kirchenlehre und zwar die Grundbestimmung der christlichen Religion. Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann man nicht fragen, was die Antwort ist. Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammniß ist ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht gebraucht werden darf, solche Ausdrücke gelten für ἄῤῥητα, für solche, die man Scheu hat zu sagen. Wenn man es auch nicht läugnen will, so wird man sich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ zu erklären. In den

Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viel Worte gemacht werden. Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigtsammlungen, worin die Gründlehren der Religion vorgetragen werden sollen, vornimmt und man die Mehrzahl der Schriften nach Gewissen beurtheilen soll und sagen, was man in einem großen Theile dieser Litteratur ohne Zweideutigkeit und Hinterthüre enthalten und ausgesprochen finde, so ist die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft. Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christenthums gesetzt wurde, als sie noch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. So fällt denn allerdings das eine Hinderniß weg, daß die Philosophie für die Gegnerin der Kirchenlehren gegolten. Wenn sie bei den Theologen selbst so in ihrem Interesse gesunken sind, so kann die Philosophie sich unbefangener in Ansehung derselben verhalten. Das größte Zeichen, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken, ist: daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältniß gestellt werden, daß es die Ueberzeugungen seien, die Andern angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserem Geiste selbst vorgehen, nicht das Bedürfniß unsres Geistes in Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dieß, wie sich das bei Andern verhält, bei Andern gemacht hat, — diese zufällige Entstehung und Erscheinung. Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Nothwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben: sie ist sehr thätig mit diesen Lehren, aber nicht mit dem Inhalte, sondern mit der Aeußerlichkeit der Streitigkeiten darüber, den Leidenschaften, die sich angeknüpft. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt." So Schelling und Hegel.

Dem Theologen selbst war es unmöglich geworden, von sich einen rechten Begriff zu bilden, weil nicht nur seine einzige Thätigkeit eine bloß kritische blieb, sondern er auch noch mit dem, was Gegenstand derselben war, im ewigen Widerspruche sich befand; die Theologie war zur Handlangerin einer andern und ihr fremden Wissenschaft geworden, indem sie sich ausschließlich damit befaßte, dieser durch Aufreibung ihres eigenen Inhaltes Anhänger zu verschaffen. Dadurch aber, daß der Rationalismus, des positiven Inhaltes ohnehin entbehrend, nicht selbst als eigenthümliche Religionsphilosophie sich ansetzte und ausbildete, ist es gekommen, daß er als eklektischer Synkretismus, oder vielmehr als Conglomerat-

philosophie sich gestaltete, und eben deßhalb allen möglichen Zufällen ausgesetzt war, mehr noch als die Systeme selbst, aus welchen er sich unnatürlich zusammensetzte. Als ein höchst überflüssiges Geschäft mußte es gewiß erscheinen, bei all dem noch auf die Quellen der christlichen Glaubenslehre zurückzugehen, um ihnen Einiges zu entnehmen. Es geschah aber nur, wenn es geschah, um sich der biblischen und dogmatischen Bestimmungen als eines Vehikels der Mittheilung, als Einkleidung der Begriffe in einmal gangbar gewordene Ausdrücke zu bedienen. Den alten, mit dem Worte ursprünglich verbundenen Begriff hielt man für Irrthum, und daraus entwickelte sich das zweifache Bestreben, entweder die Dogmatik auch noch von diesen alten Ausdrücken zu reinigen, oder sie als Symbole und Allegorien gewisser religiösen Ideen, nach denen sie zu deuten seien, stehen zu lassen.

Es lag in der Beschaffenheit des Rationalismus, weder ein wahrhaft wissenschaftliches noch ein tief religiöses Bedürfniß befriedigen zu können, und diese zweifache Unkraft ist als die nächste Ursache zu betrachten, warum gegen ihn Reactionen erfolgen mußten. Diese aber konnten nach den obwaltenden Verhältnissen in einer dreifachen Weise vor sich gehen: entweder so, daß man zur Kirchenlehre zurückging; oder so, daß man zwischen dieser und dem Rationalismus vermittelte; oder endlich so, daß man sein Heil durch den Anschluß an neue philosophische Systeme suchte. Und in der That sind alle diese drei Wege von den Theologen nach einander eingeschlagen worden.

Was zunächst den ersten derselben angeht, so unterschied sich der neuere Supernaturalismus der Protestanten von dem ältern dadurch, daß er jene Lehren, an welchen der beginnende Rationalismus sich gestoßen, nun selbst als in der heiligen Schrift nicht enthaltene aus der Dogmatik ausstieß. Als ein bedeutender Fortschritt der Entwicklung war es allerdings anzusehen, daß die oben berührten finstern Lehren von der Unvernunft und Unfreiheit des Menschen als nichtchristliche verurtheilt wurden; aber bedauert muß es werden, daß die heilige Schrift selbst wieder, auf die man sich als auf die Sprache der sich offenbarenden Gottheit berief, nur mit einer gewissen politischen Zurückhaltung und ohne Geltendmachung ihrer absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit in den Vordergrund gestellt wurde.

In die Reihe der den Supernaturalismus fortbildenden Theologen gehören: Storr: **Doctrinae christianae pars theoretica** 1793, übersetzt von Flatt. Derselbe: **Annotationes quaedam theolog. ad phi-**

los. Kantii doctrinam 1793. Reinhard: Vorlesungen über die Dogmatik, herausgegeben von Berger 1801; später vom Verfasser selbst 1806, und endlich von Schott 1818. Schwarz: Grundriß der kirchlich protestantischen Dogmatik 1816. Knapp: Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evangel. Kirche, 1827. Hahn: Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1828. Steudel: Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, 1834. Heinrich Schmid: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Erlangen 1843. Dieses Werk gibt seine Absicht so an: „Ich habe in gegenwärtigem Buch unternommen, die Dogmatik der lutherischen Kirche von ihrer Entstehung an bis Hollaz, den ich als den letzten Repräsentanten der lutherischen Orthodoxie betrachte, darzustellen und aus den Quellen zu belegen [1]). Wilhelm Böhmer: Die christliche Dogmatik oder Glaubenswissenschaft. I. Thl. 1840. II. Thl. 1843.

Wenn schon bei den oben genannten supernaturalistischen Theologen nicht allenthalben eine vollkommene, und darum schlechthin erfreuliche Entschiedenheit für die Sache der Offenbarung wahrgenommen werden konnte; so ist wohl zu erwarten, daß dieß bei den Vermittelnden noch weniger der Fall gewesen sei. In dieser Voraussetzung täuschen wir uns auch nicht, vielmehr werden wir in ihr nur zu sehr bestärkt, wenn wir die Männer näher ins Auge fassen, die das Geschäft der Vermittlung über sich genommen. Der erste ist Stäudlin, zwar aus der gläubigen Schule Storrs hervorgegangen, später aber von den hier geschöpften Grundsätzen sich immer mehr und mehr lossagend. Seine dogmatische Unbestimmtheit und speculative Unbehülflichkeit ließ ihn mehr zu dogmenhistorischen, freilich unglücklichen, Versuchen, als zur eigentlich wissenschaftlichen Dogmatik sich hinwenden, wie auch sein dogmatisches Werk: Dogmatik und Dogmengeschichte, durchaus nur jenen vagen Charakter an sich trägt. Ein wahres Bild der ewigen Veränderung und des beständigen Wechsels ist aber Ammon, der selten auch nur kurze Zeit in seinen Ueberzeugungen sich getreu geblieben, sondern mit jeder neuen Schrift oder mit jeder neuen Auflage selbst als ein Neuer sich gegeben; so daß er ohne die Annahme schlechthin unerklärlich wäre, er richte sich mit seiner Dogmatik stets nur nach äußern Umständen, keineswegs aber sei sie das Werk des eigenen Nachdenkens und der wissenschaftlichen Forschung. Vgl. Entwurf einer wissenschaftlichen Theologie, nach den Grundsätzen der Vernunft

---

1) Vorrede S. V.

und des Christenthums, 1797. **Summa theologiæ christianæ** 1808. Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, eine Ansicht der höhern Dogmatik 1833 ff. Von nicht großer Bedeutung ist die dogmatische Thätigkeit des gleichfalls nicht sehr entschiedenen Schott: **Epitome theol. christ. dogm.** 1811. Bretschneider aber hat selbst wieder zu sehr gewechselt, und ist im Verlauf der Zeit sichtlich zu sehr verkommen, als daß er großen Einfluß durch seine versuchte Vermittlung hätte gewinnen können [1]). Die Vermittlungsversuche blieben sonach nicht bloß ohne allen Erfolg, sondern sie erzeugten selbst noch eine dogmatische Gleichgültigkeit, die in Tzschirner sich so aussprach: Rationalismus sowohl als Supernaturalismus können in der protestantischen Kirche mit und neben einander wohl bestehen, eine Ansicht, die später auch von Andern wiederholt worden ist.

Die ganze Entwicklung hätte vielleicht eine andere Wendung genommen, wenn sich gleich zu Anfang der hervortretenden Gegensätze der so talentvolle Herder in einem männlich entschiedenen Charakter gezeigt, und nicht selbst alle Widersprüche in sich repräsentirt hätte [2]).

Nachdem die Vermittlungsversuche durch die dogmatische Unentschiedenheit ihrer Urheber den Zweck der Versöhnung mehr verfehlt als erreicht hatten, war nur der letzte der oben als möglich erkannten Wege noch übrig, der nämlich, sich an eine prädominirende Zeitphilosophie ausnahmslos anzuschließen, und dieß schien um so gerathener, da, wie wir oben schon einsahen, eine eigene rationalistische Religionsphilosophie sich nicht zu entwickeln vermochte, was vielleicht auch darin seinen Grund hatte, daß der abgeschiedene Geist des Christenthums sich riesengroß neben die kleinen rationalistischen Machwerke hinstellte und durch seine bittere Ironie die eingeschränkten Köpfe in Verwirrung brachte. Denn wie alles Göttliche, so wirkt auch das Christenthum oftmals auf negative Weise, d. h. durch seine Abwesenheit, durch welche es aber selbst wieder nur allgegenwärtig

---

1) Handbuch der Dogmatik 1814. Die Grundlage des evangelischen Pietismus.

2) Hagenbach charakterisirt Herdern kurz also: „Aechter Supernaturalist und ächter Rationalist zugleich, Orthodox und Heterodox, und auch keines von beiden, wie man es nimmt.“ S. dessen Encyklopädie und Methodologie der theolog. Wissenschaft S. 115. Seiner philosophischen Ueberzeugung nach war Herder Spinozist; wir haben eine kurze Charakteristik seines pantheistischen Systems in unserer Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems gegeben, S. 577—582. Das aus seinen Werken dargestellte System erweist die Unmöglichkeit irgend einer Harmonie mit dem Christenthume, mit dem er im Ganzen nur ästhetische Koketterie trieb.

ist. Der kühne und kräftige Fichte hatte zwischen Kant und Schelling neben Jacobi einen zu kurzen Zeitraum seiner Wirksamkeit, als daß er eine große zahlreiche Schule sich hätte heranziehen können. Wenn er selbst in der ersten Periode seines Wirkens den am weitesten gesteigerten subjectiven Idealismus ausbildete; so wandte er sich in der zweiten Periode seines philosophischen Lebens offenbar dem Pantheismus zu. Seine religiösen Schriften sind: Kritik aller Offenbarung. Königsb. 1791. Anweisung zum seligen Leben, 1806. Die Staatslehre, 1820. Nachlaß. 3. Bd. 1835. Indeß fehlte es doch nicht an einer Einwirkung dieses Systems auf die Theologie, und insbesondere auf die dogmatische, wovon das „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" von J. E. Chr. Schmidt (in Gießen) 1800 einen Beweis liefert. Größern Einflusses erfreute sich aber der höchst geniale Schelling, der durch das Innere seines so tief und lebendig anregenden Systems auch da noch fortwirkte, wo das Letztere nach der Ansicht Einiger durch Hegel verdrängt zu sein schien, der jedoch im Wesentlichen, d. h. nach der Grundanschauung über Schelling nicht hinausgekommen, wohl aber in Manchem hinter ihm zurückgeblieben ist. Zu den in den Kreis der Theologie einschlagenden Schriften von Schelling gehören: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, 1802. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803. Philosophie und Religion, 1804. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809 (im ersten Bande der gesammelten philosophischen Schriften). Die christlichen Lehren erscheinen da, wo Gebrauch von ihnen gemacht ist, als die stufenweisen Offenbarungen des göttlichen Selbstbewußtseins, die sich an die mythologischen Gestalten der alten Welt anschließen, welche jedoch nicht ganz dieselbe Bedeutung haben. Das ganze System ist noch nicht vollendet, und damit auch nicht völlig entschieden, ob das Christenthum in ihm siege oder der Pantheismus.

Unter den Dogmatikern hat anfangs keiner mehr auf Schelling Rücksicht genommen als Daub. Mit Kant beginnend (wovon die Beweise in seiner Katechetik), und an Fichte leise vorübergehend, hat er seine letzte und höchste Befriedigung in Schelling und später in Hegel (weil in diesem jener blieb) gefunden [1]), wenn er schon selbst hie und da nicht

---

1) Ohne Zweifel hätte Daub viel besser gethan, mit dem Meister selbst vorwärts, als mit dem Jünger rückwärts zu gehen. Am zuträglichsten aber wäre für ihn sicher gewesen, sich an den Offenbarer der Wahrheit zu halten, an Christus.

ohne originelle Gedanken war und erfrischend selbst auf die Philosophie zurückwirkte. Nachdem er sich von den Fesseln des Kantianismus befreit, dagegen aber sich schon wieder in die des Schellingianismus gefügt hatte, gab er sich auf einige Zeit der Ueberzeugung hin, daß eine Dogmatik, die sich bloß auf die historisch-kritische Erklärung der Bibel nach irgend einer beliebten Hermeneutik stütze, vor dem Geiste der Wissenschaft, wie dieser in der Zeit aufgetreten, sich unmöglich rechtfertigen könne. Er strebte daher dahin, die Dogmen nach dem speculativen Inhalte, den er in ihnen fand, zu würdigen, und auf diese Weise das Christenthum mit der Philosophie zu versöhnen. Er war aber damals nach seinem eigenen Geständnisse weit entfernt, die Religion aus der Philosophie construiren zu wollen, das Historisch-Positive des Christenthums in ihr zu suchen, oder auch nur anzunehmen, daß es nur symbolische Ausdrucksweisen und allegorische Darstellungen menschlicher Ideen enthalte. Sein Bestreben ging vielmehr dahin, auf dem Grunde des Glaubens an Gott, an Gottes Sohn und Gottes Geist ein feststehendes, deutliches und vollständiges Erkennen zu erlangen [1]). Eben so bekennt er an einem andern Orte, er habe nie die Philosophie auf die Theologie anwenden, oder diese nach jener modeln wollen [2]). Allein diesen Ueberzeugungen war Daub selbst weder vorher noch später getreu, indem er in der Wirklichkeit stets das entgegengesetzte Verfahren einschlug, und fremde, der Philosophie abgeborgte Ansichten als dogmatische aufstellte. Seine Dogmatik ist daher auch nicht die aus der Offenbarung geschöpfte christliche, sondern eine mit der letztern nur ganz äußerlich und lose zusammenhängende Darstellung der Schellingisch-Hegelschen Philosophie, wie diese nach ihrer damaligen Vereinigung wesentlich Pantheismus enthielt [3]). Schriften: **Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora** 1806. Einleitung in die christliche Dogmatik 1810. Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten 1816. Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wis-

---

1) Judas Ischarioth. I. Heft. Vorrede.

2) Einleitung in die christliche Dogmatik, Vorrede.

3) In welcher Weise der Pantheismus Daub's sich ausspricht, haben wir schon oben S. 57—59 gesehen. Was die christliche Offenbarung im Besondern angeht; so liefert schon seine Einleitung in die Dogmatik die deutlichsten Beweise, daß ihm diese, die außerordentliche Offenbarung, der natürlichen Offenbarung Gottes im Innern durch die angeborene Idee der Gottheit völlig gleich ist. Die Christologie betreffend, sieht Daub die Geburt Jesu von einer Jungfrau für eine Parabel an. System I. S. 207.

senschaft des Glaubens 1833. Prolegomena zur Dogmatik 1839. System der christlichen Dogmatik 1841, bis jetzt nur der I. Thl.

Die Hegelsche Lehre, auf welche sich Daub in der letzten Periode seines Wirkens vorzugsweise gegründet, ist von Hegel selbst als Religionslehre zwar wohl vorgetragen, aber erst nach seinem Tode in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" 1832 öffentlich bekannt gemacht worden, obwohl aus seiner schon früher erschienenen „Phänomenologie des Geistes" 1807 und aus seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" 1817, die religiösen Grundansichten dieses Philosophen im Ganzen recht gut abgenommen werden konnten [1]). Daher ist zu erklären, wie Marheineke noch bei Lebzeiten Hegels auf der Grundlage der Philosophie des Letztern eine Dogmatik aufbauen konnte, die allerdings erst in der zweiten Auflage den vollkommenen Hegelschen Zuschnitt erhielt: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft 1819. 2te Aufl. 1827. Eine zweite Schrift ist das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Dieses dogmatische System hat jedoch das Eigenthümliche, daß es, weit entfernt, von der Hegelschen Entwicklungsmethode Gebrauch zu machen, größtentheils in, wenn auch oft sehr geistreichen, Assertionen besteht.

Der geistvollste und scharfsinnigste Dogmatiker der protestantischen Kirche nicht bloß neuerer, sondern jeder Zeit, ist aber Fr. Schleiermacher [2]). Zwei Betrachtungen schrieben ihm den Weg vor, den er in seinem dogmatischen Systeme eingeschlagen. Zuerst lag vor ihm die Trennung der protestantischen Kirche in zwei Parteien, welche Spaltung aufzuheben die preußische Regierung sehnlichst zu wünschen schien. Weit entfernt jedoch, als ein von dieser Gedungener die Plane derselben zu befördern, sondern um einen Zwiespalt geistig aufzuheben, den der Staat als solcher oftmals nur mit dem bloßen Befehl [3]) zu beseitigen sich entschließt, mußte er, um dem Vereinigungswerke eine dogmatische Grundlage zu geben, etwas versuchen, was bisher unversucht war [4]). Auf dem Standpunkt der Theologie

---

1) Vgl. unsere Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems.

2) Ueber Schleiermachers theologisches System vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 773–798.

3) Die neueste Zeit hat hievon neueste Beispiele gegeben, auf die wir als allbekannte nur hinweisen dürfen.

4) Rosenkranz bringt in seiner Weise über das Werk der Union Nachstehendes vor: „Die Union ist das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einseitige Werk monarchischer Willkühr; sie mußte eintreten, nachdem das Verständige der reformirten Kirche in der vorzugsweise sogenannten Aufklärung, das Empfindungs-

konnte bisher der Streit nicht geschlichtet werden; die verschiedenen philosophischen Systeme hatten eben so wenig eine Ausgleichung herbeiführen können. Schleiermacher mußte daher für seine Vermittlung eine Lehre zu Grunde legen, die in zweifacher Weise befriedigte: einmal die Parteien als solche, d. h. die Lutherischen und die Reformirten, sodann den Supernaturalismus und den Rationalismus. Das Erstere suchte er dadurch zu erreichen, daß er nach keiner Seite hin scharfe Bestimmungen gab, wodurch aber das Ganze nothwendig eine charakterlose Haltung gewinnen mußte; das Zweite dadurch, daß er zwar wohl dem Rationalismus zu lieb von einem philosophischen Standpunkte, und zwar dem Spinozistischen ausging, diesen Standpunkt aber einen wesentlich religiösen nannte. Dieß soll der Standpunkt des frommen Bewußtseins sein, welches als Thatsache in unserem Geiste sich vorfinde, indem sich dieser auf unmittelbare Weise von Gott absolut abhängig fühle. Der große Mißstand hiebei aber ist, daß von diesem an sich philosophischen Satze, der erst nach wesentlichen Veränderungen, und daher, wie er nun einmal ist, an sich und in Wahrheit gewiß nie (sofern er pantheistisch) in das christliche Gebiet hinüber verpflanzt werden kann, das christliche Moment so sehr bestimmt worden ist, daß dieses an sich auch noch so kunstreiche Werk dennoch nur als eine Erscheinung angesehen werden muß, die weder rein der Philosophie, noch weit weniger aber der christlichen Theologie angehört, eben darum aber auch bei allen

---

volle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutherischen, in ihren separatistischen Secten seinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Richtigkeit des bis dahin noch formell bestandenen Unterschiedes öffentlich zu erklären. In der Teutsch-protestantischen Kirche ist die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erst äußerlich; vollkommen kann man sie noch nicht nennen. Die starre Scheidung der lutherischen und reformirten Gemeinden hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen ist die Benennung der Evangelischen Kirche eigens in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgesprochene Einheit auch nach außen hin erkennen zu lassen. Anfangs fanden sich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abneigungen, welche aber bald für unwesentlich anerkannt wurden, und nur das Dogma von dem Abendmahl selbst (sic), wie das von der Prädestination sind die tiefen noch nicht ganz gelösten dogmatischen Differenzen." Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre. S. 98. Um aber ein richtiges Urtheil über das Wesen, so wie über die Art und Weise der Einführung der Union zu gewinnen, muß man die dahin einschlagenden Schriften von Steffens und Guerike lesen. Dr. Augusti nennt die Union der Reformirten mit den Lutheranern eine „äußerliche und oberflächliche, aufgebaut auf der hohlen Grundlage der Gleichgültigkeit gegen den Consensus fidei." In der Darmst. A. K. Z. 1830. Nr. 153.

sonstigen Vorzügen, womit es die Schleiermachersche Individualität ausgestattet, von beiden, von der Philosophie und von der christlichen Theologie, nothwendig aufgegeben wird. Wie weit der Inhalt dieser Dogmatik von allem Christlichen entfernt sei, muß schon daraus hervorgehen, daß es auf der Grundlage der Philosophie des Spinoza Schleiermacher zu keinem persönlichen Gott bringt, die ganze Trinität verwirft, nur zu einem Schein von Erlösung kommt, und selbst die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes ganz zweifelhaft läßt, ja nach seinem Spinozistischen Standpunkte läugnen muß. Dieser Glaube daher, weit entfernt, der einer bestimmten Gemeinde zu sein, hat erst noch zu warten, bis sich eine solche für ihn finde, wodurch er aber eben als Glaube in Widerspruch mit seinem Begriffe kommt, weil ein Glaube, an den und in welchem Niemand glaubt, kein Glaube ist, da ja Schleiermacher selbst sich gezwungen sieht, die dogmatische Theologie als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft geltenden Lehre zu definiren. Aus dem Ganzen aber leuchtet sogleich das Absichtliche und Prämeditirte hervor, das zugleich die Lüge eben dieses Ganzen ist. Die Form der Schleiermacherschen Dogmatik besteht darin, daß dogmatische Sätze aufgestellt, diese aber sofort erklärt werden. Jedes System der Glaubenslehre, als Darstellung der dogmatischen Theologie, ist ihm ein in sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Sätzen [1]). Das Princip der Anordnung und Verbindung dieser dogmatischen Sätze wird hergenommen einerseits von den christlich frommen Erregungen nach dem protestantischen Typus, wie sie sich in einem Complexus von zusammengehörigen Formeln darstellen lassen; und andrerseits von den Thatsachen des Bewußtseins, welche unter diese Formeln subsumirt werden können. Was aber das eigentlich Maaßgebende ist, das sind eben die genannten Thatsachen des frommen Bewußtseins, mit Rücksicht auf welche Schleiermacher sagt: „Wir werden den Umfang der christlichen Lehren erschöpfen, wenn wir die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins betrachten, zuerst so, wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt, dann aber so, wie sie durch denselben bestimmt sind [2]). Danach zerfällt die ganze Dogmatik in zwei Theile. Der erste Theil enthält die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon

---

1) Glaubenslehre I. §. 20. S. 132.
2) Glaubenslehre I. §. 29. S. 172. 173.

vorausgesetzt wird, aber auch immer mitenthalten ist; der zweite Theil schildert die Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind. Die Grundthatsache nun des frommen Selbstbewußtseins ist das Sich-schlechthin-abhängig-fühlen, welches, im pantheistischen Sinne genommen und verstanden, nach und nach alles eigenthümlich Christliche verliert. Ein Streben, den Spinoza zu christianisiren und das Christenthum zu rationalisiren, kann nur auf einen Neutralisationsproceß hinauslaufen, in dem alle charakteristischen Bestimmungen ihre Eigenthümlichkeiten aushauchen, und der religiöse Geist höchstens noch auf einige unklare und trübe Gefühle sich angewiesen sieht. Schriften: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt 1821. Ueber seine Glaubenslehre, zwei Sendschreiben an Lücke (aus den theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1829), jetzt im II. Band der theol. Schriften S. 575—653. Die Grundlage der ganzen Anschauungsweise bildete bei Schleiermacher die Schrift: Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799.

Wie Schleiermacher sich durch eine der Grundanschauung nach dem Spinoza angehörige Philosophie bestimmen ließ; so finden wir auch bei De Wette wieder eine fremde und zwar die Fries'sche als das Maaßgebende vorwalten, wodurch die Dogmen zu bloßen Symbolen gewisser ästhetischen Ideen und Gefühle, und zwar der Ergebung, der Begeisterung und der Andacht herabgesetzt werden. Schriften: Ueber Religion und Theologie 1815. Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung I. Thl. Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments II. Thl. Dogmatik der evangel. lutherischen Kirche 1816. Diese Dogmatik machte Twesten, ein Mann mit viel logischer Schärfe und hervorstehender Besonnenheit, zur Grundlage für seine eigene. Sofern er nun auf sie sich gründet, trägt sein Werk zugleich die Mängel des vorhergehenden; sofern er aber dem Historischen sich mehr zuwendet und diesem wirkliche und wahre Geltung zu verschaffen sucht, geräth er in offenen Kampf mit jenem. Durch beides verliert die Schrift nicht wenig, und nach vielen verschwendeten Worten bleibt oft nur ein Weniges übrig, das sich bei sichtbarem Mangel an kräftiger Entschiedenheit wie ein in die Enge Getriebenes gebärdet, und sich selbst nicht überall als wahrhaft Christliches legitimiren kann. Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Hrn. Dr. De Wette; bisher 2 Bände. Viel Ähnlichkeit

mit der De Wette'schen Dogmatik hat durch das Reiche und Füllenhafte, aber auch durch das Vage und Schwankende ihrer Bestimmungen das Lehrbuch von Hase [1]), zu welchem ein Jahr später die „Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde (1827) kam. Der eigentliche Standpunkt der Dogmatik wird von ihm schon dadurch verrückt, daß er sie zu einer wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Religion in ihrem Verhältnisse zum religiösen Geiste macht, was nur die Apologetik ist. Indem aber der religiöse Geist, statt durch die christliche Offenbarung bestimmt zu werden, diese selbst zu bestimmen sucht, leidet das Lehrbuch, bei allen sonstigen Vorzügen einer kompendiarischen Darstellung dennoch dadurch, daß in ihm nicht der Geist des Christenthums, sondern ein anderer, mit diesem nur allzu oft in Widerspruch und Kampf gerathener, zur Darstellung gekommen ist. Und dieses Gebrechen ist groß genug, um durch keinen noch so hervorstehenden Vorzug kompendiarischer Gewandtheit verdeckt zu werden. Zu dem von ihm aus der Christologie geschöpften Resultate gehört: „Der bleibende Sinn in dieser heiligen Sage ist, daß Jesus mit dem unverletzten Keime zur vollkommenen Menschheit geboren wurde. Die göttliche Natur Christi, nicht im kirchlich orthodoxen, aber auch nicht im verfänglich metaphorischen, sondern im ernsten Sinne der Wissenschaft, ist seine ungetrübte Frömmigkeit. Die Kirchenlehre, welche in sämmtlichen Mythologien des Alterthums mehr oder minder verdunkelte Typen findet, hat den Glauben an die göttliche Natur und Bestimmung der Menschheit und an ihre Vollendung in Christo durch das mißverstandene Symbol eines menschgewordenen Gottes überbracht. Es ist aber Zeit, als Gemeingut der Menschheit anzuerkennen, daß nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so weit an ihm ist, zum Gottessohne, jeder Mensch zum Gottmenschen erwachsen solle" [2]). Ferner: „Das Dogma von der Erniedrigung und Erhöhung Christi spricht die allgemeine, im Mythus des Prometheus wie in Künstlers Erdenwallen und Verklärung gemeinte Idee aus, daß jeder höhere Mensch ein leidender Gottessohn ist, aber mit der Hoffnung, von der seinem Geist fremden Gewalt einst erlöst in seiner wahren Heimath künftiger Herrlichkeit theilhaft zu werden. Die Schärfung des Moments im kirchlichen Dogma, daß Gott, der Sohn, aus dem Himmel seiner Seligkeit herabstieg, um sich für uns kreuzigen zu lassen, und daß wir zu

---

1) Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 1826.
2) Lehrbuch der evangel. Dogmatik. 2. Aufl. S. 286. 287.

einem Gott beten, der selbst es gefühlt hat, wie einem Menschenherzen zu Muthe ist, in der Versuchung wie in der Angst des Lebens, ist doch nur eine schöne, sinnliche Anschauungsweise, denn das Herabsteigen eines Gottes hat keinen Sinn vor dem Geiste; wo Gott ist, da ist überall Himmel und Seligkeit; und der das Menschenherz geschaffen hat, wird ohnedem wissen, wie ihm zu Muthe ist.... Nothwendig zum Christenthum gehört von der Geschichte Jesu nur der Glaube, daß Christus irgendeinmal als religiöses Vorbild auf Erden gelebt und in demselben Geiste die Kirche gegründet habe" [1]). In Absicht auf die Trinität glaubt Hase, daß wahrscheinlich eine heidnische Satyre die erste Spur des christlichen Glaubens an die Trinität sei, indem er auf Lucians Philopatris hinweist [2]). Von einem Dogmatiker, der zugleich Kirchenhistoriker ist, hätten wir mit Recht ein Besseres erwarten dürfen, abgesehen davon, daß die Kritik das genannte Stück, auf welches sich Hase beruft, längst dem Lucian abgesprochen und dem Apostaten Julian zugeschrieben hat, der den Glauben der Christen an die Trinität von seiner objectiven Seite schon kannte, denselben aber lächerlich zu machen suchte, wohl ohne sich Hoffnung zu machen, damit selbst noch einen protestantischen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts zu überlisten.

Die letzte von uns zu berücksichtigende Dogmatik auf dem protestantischen Gebiete ist die von Strauß [3]). Wenn der Verfasser auf sein „Leben Jesu" hin noch eine Glaubenslehre erscheinen lassen wollte, konnte seine Aufgabe keine andere sein, als, nachdem die mehr allgemeinen Lehren über Gott und Welt von ihm dargestellt waren, den Versuch zu machen, auf den wenigen und schwachen Resten der durch ihn so sehr verkümmerten Christologie noch eine Erlösungslehre aufzubauen, die immerhin der eigentliche Schwer- und Mittelpunkt der christlichen Dogmatik bleibt. Dieser Versuch, ganz in jenem Sinne, wie ihn Strauß selbst früher angedeutet, unternommen, wonach nämlich an die Stelle des die Welt erlösenden Christus die Idee der Menschheit tritt, dieser wirkliche Versuch würde ihn nicht nur bald genug von der Unmöglichkeit einer solchen Durchführung an sich überzeugt haben, sondern die so sich selbst darstellende Unvollziehbarkeit des Grundgedankens auf dem Boden der

---

1) Lehrbuch der evangel. Dogmatik. 2. Aufl. S. 347. 348.

2) Daselbst S. 627.

3) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, dargestellt von D. Fr. Strauß, I. Bd. Tübingen und Stuttgart 1840. II. Bd. 1841.

Wissenschaft hätte ihm auch zu der Ueberzeugung verholfen, die von ihm an die Stelle des persönlichen Christus gesetzte Idee der Menschheit, als einer sich selbst erlösenden, sei nichts als ein Phantom, und zudem kein neues, sondern ein solches, welches seine Geburt schon vor achtzehnhundert Jahren im Kopfe des Alexandrinischen Juden Philo gefeiert hat [1]). Diesen so eben angedeuteten Versuch will aber Strauß schlechthin nicht machen, vielmehr spricht er es selbst schon von Vorne herein [2]) als seine Absicht aus: „Nichts Eigenes zu geben, sondern nur Gegebenes zusammmen zu fassen." So verfällt Strauß nach eigenem Vorsatz und Willen jener historischen Taglöhnerei, mit der uns glaubenslose Theologen schon so oft und zum eckeln Uebermaaße vor ihm gelangweilt haben. Der einzige Unterschied, der zwischen ihm und jenen noch Statt finden möchte, besteht darin, daß seine historische Betriebsamkeit nach eigenem Geständniß der eines Handlungshauses gleicht, welches zur beständigen Orientirung über den Zustand seiner Speculationen auf die Bilanz achtet. Seine eigenen Worte sind: „Sie (seine Schrift) soll der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet. Wird es durch diese gleich nicht reicher, so erfährt es doch genau, wie es mit seinen Mitteln daran ist: und das ist oft ebenso viel werth, als eine positive Vermehrung derselben. Eine solche Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand ist in unsern Tagen um so dringenderes Bedürfniß, als sich die Mehrzahl der Theologen hierüber die größten Illusionen macht. Man schlägt den Abzug, den die Kritik und Polemik der zwei letzten Jahrhunderte vom alten theologischen Grundstocke gemacht hat, viel zu gering an; und dagegen die zweideutigen Hülfsquellen, die man in der Gefühlstheologie und mystischen Philosophie des gegenwärtigen gefunden zu haben glaubt, viel zu hoch. Man meint die Processe, welche über jene Ausfälle noch obschweben, zum größern Theil schon gewonnen zu haben, und aus den neueröffneten Schachten der reichsten Ausbeute gewiß zu sein. Es könnte aber der Fall eintreten, daß jene Processe sämmtlich an Einem Tage verloren gingen, und wenn dann zudem noch diese neuen Gruben die Hoffnungen täuschten, so wäre das Falliment unvermeidlich" [3]). — Auf eben so geeignete Weise ließe sich die Straußische Schrift der dogmatische Courszettel der pro-

---

1) Vgl. unsere Darstellung der Hauptmomente der Straußischen Lehre im I. Bd. unserer Philosophie des Christenthums. S. 810–819.

2) Vorrede S. IX.

3) Vorrede S. X. XI.

testantischen Kirche vom Jahr 1840 nennen. Man sieht jedoch, daß sich Strauß Mühe gibt, dem ohnehin so zerrissenen dogmatischen Bewußtsein seiner Kirche noch Furcht einzujagen, als dürfte in jedem Augenblicke für es ein Bankrutt ausbrechen.

Es ist der Mühe gerade nicht unwerth, zu sehen, wie Strauß bei seiner Behandlung der „christlichen Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" verfährt. Das Mittel, dessen er sich bedient, ist zwar ein längst abgenutztes, allein bei gleicher Richtung der Gesinnung scheint es immer noch seinen Dienst zu thun. Es ist schon lange her, daß die auf Abwege gekommene Philosophie die geistige Entwicklung so erklärt, daß die letztere ihren Gang durch die Thesis, Antithesis und Synthesis nimmt oder zu nehmen habe. Hiebei herrscht, wie wir schon oben dargethan, die Voraussetzung, in der Thesis sei an sich schon anfänglich die Antithesis, in der Position die Negation. Was aber in der Thesis oder in der Position schon ursprünglich sei, müsse sich in der Zeit auch daraus entwickeln. Die Entwicklung der Antithesis und der Negation ist somit eine nothwendige Entwicklung, die um so weniger ausbleiben kann, weil sonst nicht das Ganze sich entfalten würde, was sich eben nach allen seinen Momenten zu entfalten hat. Ist daher mit der Wahrheit auch schon ihr Widerspruch gesetzt, so muß sich dieser eben so entwickeln, wie jene; ja zum Begriff der Wahrheit, sowie zu ihrem vollen Umfange, gehört schon an und für sich, den Widerspruch an sich zu haben und mit sich selber zur Entwicklung kommen zu lassen. Hat sich aber mit der Thesis die Antithesis, mit der Position die Negation entfaltet; so folgt die Synthesis, welche gleichsam Gericht hält über die Thesis und die Antithesis, und sofort als wirkliche Wahrheit proclamirt, was sie in beiden glaubt als diese entdeckt zu haben. Diese Wahrheit ist aber stets nur die individuelle Ueberzeugnng desjenigen, der also über die Geschichte und die in ihr vor sich gehende Entwicklung zu Gericht sitzt. So hat Fichte und so hat insbesondere Hegel die Entwicklung der Menschheit zu begreifen und darzustellen gesucht. Was sie als höchstes Resultat des Geschichtsprocesses ansehen, das ist ihre eigene, so oder anders gestaltete Vorstellung, und nichts Anderes.

Ganz auf diese Art nun hat Strauß die dogmatische Entwicklung betrachtet und behandelt. Die Zeit will ihm nun einmal eine „Vermittlung der Gegensätze, **juste milieu** ist auch in der Theologie der Wahl-

spruch“ [1]). Welche Art von Vermittlung nun aber Strauß für die wahre halte, darüber hat er sich deutlich genug also ausgesprochen: „Die wahre Vermittlung muß eben so sehr Scheidung, Auseinandersetzung, sein. Sie kann nicht via sicca, sondern nur durch einen Proceß, durch Schmelzen oder Gährung, zu Stande kommen, wobei Schlacken, Hefen ausgeschieden werden, oder vielmehr sich selbst ausscheiden. Wie dieß in Betreff der Dogmatik zuwege zu bringen sei, habe ich bereits an mehr als an einem Orte ausgesprochen. Es ist nämlich dieser kritische Proceß nicht erst von den heutigen Theologen zu veranstalten, sondern er liegt in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Christenthums, speciell in der Dogmengeschichte, bereits vor, und der jetzt lebende Theologe hat ihn bloß begreifend zusammenzufassen. Alle diese Tiegel und Retorten, in welchen das Dogma geschmolzen und destillirt, alle Reagentien, durch die es in sich zersetzt werden, alle Gefäße, in denen es gähren und abschäumen muß, sind nicht erst von uns zu machen und in Thätigkeit zu setzen, sondern wir dürfen sie nur nehmen, wie sie als kirchliche Parteien und Streitigkeiten, als Ketzereien und Synoden, als Rationalismus, Philosophie u. s. f. bereits gegeben sind. Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte. Es ist in unbefangener, unbestimmter Gestalt vorhanden in der Schrift; in der Analyse und nähern Bestimmung desselben tritt die Kirche in Gegensätze auseinander, die wohl auch in häretische Extreme auslaufen; sofort erfolgt die kirchliche Fixirung im Symbol, und die Symbole werden zur kirchlichen Dogmatik verarbeitet; demnächst aber erwacht allmälig die Kritik, der Geist unterscheidet sich von der Realität, die er sich in der kirchlichen Lehre gegeben, das Subject zieht sich aus der Substanz seines bisherigen Glaubens heraus, negirt diese als seine Wahrheit. Dieß wird er aber nur thun, weil ihm, wenn auch zunächst nur von sich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen ist: und es hängt nun Alles an der Frage, ob diese neue speculative Wahrheit dieselbe mit der alten kirchlichen sei, oder ihr fremd und entgegengesetzt, oder ob ein Mittleres zwischen beiden Statt finde“ [2]).

Damit ist der Standpunkt angegeben, auf welchen sich Strauß in seinem Buche stellt. Mit der Angabe des Standpunktes verbindet aber Strauß noch das Lob, das er sich selber in den Worten gibt: „Ich bin der Entstehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt nachge-

---

1) Christl. Glaubenslehre I. S. 69. 2) Ebendas. I. S. 70—72.

gangen, habe mich in den Geist der Zeiten und Bewußtseinsstufen, aus denen es organisch hervorgewachsen, zu versetzen gesucht. War ich mit einem Dogma auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung angelangt, so schloß sich freilich hieran unmittelbar die weitere Aufgabe, in dieser höchsten Reife die Keime des Verfalles zu entdecken, und diesen sofort durch die Stadien seines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen" [1]). Sofort spricht Strauß von einer „genetischen Darstellung des orthodoxen Systems", deren er sich rühmt, von einer „Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht" [2]), welche in seinem Buche sich nur wie ein Reflex wiederholen soll u. dgl.

Wie hält nun der Verfasser, der solches von sich aussagt und verspricht, Wort? — Die Schrift selbst enthält die traurige Antwort. Auch von keinem einzigen Dogma können wir sagen, daß ihm durch ein wahrhaft speculatives Denken von Strauß sein Recht angethan sei. Er scheut sich gleichsam, in die Tiefe christlicher Wahrheit einzudringen und die letztere allseitig zu fassen; und er scheut sich wahrscheinlich nur deßwegen, weil er weiß, die Antithesis, der Widerspruch stehe vor der Thür, dem gleichfalls Recht zu geben sei, wenigstens eben so viel, wie der Thesis oder der Position. So theilt sich Strauß selbst alsbald in die Position und in die Negation, welche beide sich an ihn wenden, und er entschließt sich, um billig zu sein, es mit den Bestimmungen des Glaubens nicht genau zu nehmen. Mehr will aber auch der Widerspruch nicht; denn mit der nichtssagenden, vagen Bestimmung der Sache des Gegners hat er schon genug gewonnen. Der letztere aber, der Glaube der Christen, wird nicht weiter angehört, auf seinen Protest nicht mehr geachtet; denn das Wort ist jetzt am Unglauben oder Nichtglauben. Dieser so beschaffene Abhörungs- und Verurtheilungsproceß geht nun durch das ganze Buch hindurch. Indem nun aber auch der andere Gegner nicht absolut Recht zu erhalten bestimmt ist, bleiben die höchsten, reinsten und tiefsten Bestimmungen dem vorbehalten, was Strauß als das Seinige ansieht. Aber wie ist dieses beschaffen? Der Verfasser ist zu bedauern, daß er, der so Vieles und so Großes einzustürzen sich für berufen hielt, so schlecht zugerüstet dastand. Es ist nicht nur wenig, sehr wenig, was er gibt, sondern eine wahre Armseligkeit ist es, in die er sich selbst aus dem absoluten Reichthum des christlichen Bewußtseins herausversetzend hineinversetzt. Wo der christliche Glaube seine Endschaft

---

1) Glaubenslehre I. Vorrede S. VII. und IX.
2) Daselbst S. IX. und X.

erreicht hat, da sollte man wenigstens, besonders wenn man nach ihm selber I. 22 und 356 schließen will, glauben, die philosophischen Bestimmungen seien um so gründlicher ausgefallen. In diesem Glauben und in dieser Erwartung wird aber sehr getäuscht, wer beide in sich hegen sollte. Was liegt in unserer Zeit den Philosophen mehr ob, als die Persönlichkeit Gottes. So viel auch Strauß in der That mit dieser sich abgibt, er bewegt sich höchst unglücklich. Auf wenigen Seiten (I. 505, 523, 524) modificirt er seine Vorstellung so sehr, daß nicht nur nichts Eigenthümliches, Festes bleibt, sondern daß die sogenannte „Allpersönlichkeit", welche er uns vorhält, in ihrer Unfähigkeit, sich begrifflich vollziehen zu lassen, zuletzt zur philosophischen Verzweiflung führt, indem S. 524 der Rath ertheilt wird: „Statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst Personificirende begreifen lernen." Als ob nicht eben dadurch die Persönlichkeit Gottes aufgehoben würde, wenn sie in nichts Anderem bestände, als sich rein nur in dem Menschen fortwährend zu personificiren, Person nur in Andern, und zwar den endlichen Wesen zu sein. Wie dieß ohnehin zu der andern Vorstellung passe, „daß nur andern Personen gegenüber ein Wesen Person sein könne", I. 505 506, ist so leicht nicht zu sehen. Denn sind in der göttlichen Allpersönlichkeit die endlichen Persönlichkeiten als für-sich-seiende Wesen aufgehoben, so kann auch Gott keine Person sein, weil die Person nur möglich ist einer andern gegenüber, wie Strauß selbst sagt. Aber auch endliche Personen sind unmöglich, wenn sie nur die Träger der sich in ihnen und durch sie entwickelnden Allpersönlichkeit Gottes sind. So viel über Strauß.

Es mag hier am Orte sein, Zeugnisse von protestantischen Theologen über den Zustand ihrer eigenen Sache selbst anzuführen. Zuerst begegnet uns Schleiermachers zwar schon oben angeführter, aber auch hier vielsagender Ausspruch: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei oder nicht [1]). Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und das, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht, das Christenthum um deßwillen für etwas zu halten" [2]). Bei dieser traurigen Ansicht über den wirklichen

---

1) Dazu macht Schleiermacher die Bemerkung: Der Ausdruck wesentlich ist hier nicht auf fromm bezogen, sondern auf christlich.

2) Schleiermachers Glaubenslehre. I. Bd. 1. Aufl. S. 15. 16.

Zustand der protestantischen Theologie läßt es sich erklären, warum Schleiermacher in seiner Abhandlung: über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher der protestantischen Kirche in eben diesen Büchern nichts findet, was jetzt noch wirklich binden und verbinden könnte, als allein die Negation gegen die katholische Kirche[1]). Also Einheit im rein Negativen, in einer gemeinschaftlich gehegten Feindschaft, für die aber in den Feindlichgesinnten selbst keine sie unter einander verbindende Freundschaft vorausgesetzt werden soll und darf[2]).

Um die Stellen, welche weiter hier angeführt werden könnten, der Zahl nach nicht über Gebühr zu vermehren, wollen wir uns auf folgende beschränken: „Zwar behaupten die verschiedenen protestantischen Secten alle eine gewisse Verwandtschaft mit einander, indem sie alle — dieselbe streitende Stellung gegen den Katholicismus einnehmen, und — die Bibel, als die einzige Quelle der Wahrheit anerkennen.... Der Protestantismus, dessen Kirchengemeinschaft durch die Vielheit der Bekenntnisse und Secten, welche sich während und nach der Reformation bildeten, gelockert, ja unterbrochen wurde, stellt nicht, wie die katholische Kirche, eine äußere Einheit, sondern eine bunte Mannigfaltigkeit dar“[3]). „Die Einigkeit der Protestanten unter sich selbst würde doch endlich hingereicht haben, beide streitende Parteien in einer gleichen Schwankung zu erhalten, und dadurch den Frieden zu verlängern; aber, um die Verwirrung vollkommen zu machen, verschwand diese Eintracht bald. Die Lehre, welche Zwingli in Zürich und Calvin in Genf verbreitet hatten, fing bald auch in Teutschland an, festen Boden zu gewinnen und die Protestanten unter sich selbst zu entzweien, daß sie einander kaum mehr an etwas Anderm als dem gemeinschaftlichen Hasse gegen das Papstthum erkannten. Die Protestanten in diesem Zeitraume glichen denjenigen nicht mehr, welche fünfzig Jahre vorher ihr Bekenntniß zu Augsburg übergeben hatten, und die Ursache dieser Veränderung ist — in eben diesem Augsburgischen Bekenntnisse zu suchen“[4]).

---

1) Die Abhandlung ist mitgetheilt im Reformationsalmanach II. Bd. Vgl. S. 376.

2) Wer erinnert sich hier nicht an eine schon früher aus Reiner (contra Waldenses) mitgetheilte Stelle? Haeretici in sectis sunt divisi in se, sed in impugnatione Ecclesiae sunt uniti. Quando in una domo sunt haeretici, tum sectarum quaelibet, quarum quaelibet damnat alteram, simul Romanam Ecclesiam impugnat. Cfr. *Biblioth. Patr. Max.* XXV. 262.

3) De Wette im Protestanten 1828. Bd. II. Heft 3.

4) Fr. v. Schiller: Geschichte des dreißigjährigen Krieges. I. Thl. I. Buch. S. 24. Cottasche Ausg. 1838.

„Wir haben keine Kirche, sondern nur Kirchen“ [1]). „Es sind das die immer protestirenden Protestanten, die sich unaufhörlich mit den schneidendsten Gegensätzen der katholischen Kirche beschäftigen, und in der Uneinigkeit die eigene Einheit suchen“ [2]). „Die ältere Kirche (die katholische) hat den Buchstaben und die gesellige Form behalten, während die neue (protestantische), von ihrem Entstehen bis auf diesen Tag, zwischen Philosophie und Mysticismus schwankt, und das verlorene Band, das beide vereinigen sollte, die kirchliche Rechtgläubigkeit, noch nicht wieder gefunden hat... Durch Philosophie und Mysticismus, und die beiden inwohnende Regsamkeit, wäre nun also in der evangelischen Kirche hinlänglich für Bewegung gesorgt; aber vergeblich sieht man nach einer Regel sich um, die im Stande sei, die aufgeregten Kräfte zu leiten, daß sie nicht in vergeblicher Anstrengung sich selbst zerstören und die Kirche erschüttern. Was wird die Vernunft zurückhalten, wenn sie, anstatt durch ihre Untersuchungen dem Glauben zu dienen, die Offenbarung bestreitet, und sich allein, mit Unterdrückung des Glaubens, behaupten will? Was wird das Gemüth von seinen Verirrungen zurückrufen, wenn es meint, vom Geiste erleuchtet zu sein und nur seinen eigenen dunkeln Phantasien folgt? Die evangelische Kirche ist völlig rathlos in diesen beiden Rücksichten. Jene schöne Harmonie des Glaubens mit der Vernunft, dieses höchste Ideal christlicher Bildung, ist daher in ihr immer nur das Eigenthum weniger Personen gewesen; die Kirche im Ganzen bietet stets den Gegensatz dar, eines unphilosophischen Glaubens, und einer ungläubigen Philosophie“ [3]). „Sie sind durch kein Gesetz, außer durch ihre Einfälle gebunden“ [4]).

„Die lutherische Kirche gleicht in Ansehung der einzelnen Kirchen und des geistlichen Rechts, einem Wurm, der in die kleinsten Theile zerschnitten ist, wovon ein jedes sich so lange rührt, als es etwas von Kräften hat, doch endlich nach und nach das Leben und mit demselben die Bewegungskraft verliert“ [5]).

„Allein was ist der protestantische Glaube? Die Meinungen darüber sind sehr verschieden. Der protest. Glaube hat so viele Nüancen,

---

1) Planck: Ueber die gegenwärtige Lage der katholischen und protestantischen Partei. 1816.

2) Theol. Litteraturblatt zur A. K. Z. 1830. Nr. 31.

3) Theremin: Die Lehre vom Reiche Gottes. S. 111. 116.

4) James Rose: Der Zustand der protestantischen Religion in Teutschland. S. 106. 107.

5) Fröreisen: Rede bei der Uebernahme des Rectorats in Straßburg. 1743.

so viele verschiedene Glaubensbekenntnisse, daß die Wahl unter diesen nicht ganz leicht sein dürfte. Da gibt es Naturalisten, Deisten, Pantheisten, Rationalisten, Suprarationalisten, rationale Supranaturalisten, Orthodoxe, neue Theologen, Mystiker, Pietisten, Apokalyptiker u. s. w.; da gibt es Lutheraner, Reformirte, Calvinisten, Herrnhuter, Methodisten, Wiedertäufer, Menoniten; da gibt es Leute, die Christus für Gottes Sohn halten, die an die Dreieinigkeit glauben, und wieder Andere, die ihn nur als Menschen anerkennen. — Ja im Protestantismus sind viel größere Gegensätze, als z. B. zwischen Katholicismus und dem alten dogmatischen Lutherthum. Das einzig Gemeinsame, was der Protestantismus hat, ist das, was er nicht hat; den Papst und die Tradition. Dagegen glauben Katholiken sowohl als bibelgläubige Protestanten an ein Gemeinsames, an Christus den Sohn Gottes, während Nationalisten u. s. w. Offenbar ist also eine größere Verwandtschaft zwischen Katholicismus und bibelgläubigem Protestantismus, als zwischen diesem und dem Rationalismus. Es würde also dem Staate für die gewünschte Einheit des Glaubens wenig helfen, wenn er Katholicismus, Judenthum u. s. w. verböte und die protestantischen Konfessionen in der jetzigen Unbestimmtheit des Begriffs toleriren wollte. Er tolerirte damit nicht Eine, sondern viele Glaubens-Richtungen, die so schroff einander gegenüber stehen, wie es überhaupt nur irgend möglich ist. Um zu dieser gewünschten Einheit des Glaubens zu gelangen, müßte also der Staat selbst erst eine Dogmatik aufstellen oder ein besonderes System des Protestantismus als einzig gültiges promulgiren" [1]).

„Mit einem Wort: der Rationalismus der reformirten Kirche ist die Klippe, an der bisher alle Unionsverhandlungen gescheitert sind, und so lange dieser Stein des Anstoßes nicht beseitigt wird, ist jede Hoffnung auf eine Gott wohlgefällige und zum Heil der Kirche gereichende Vereinigung vergeblich" [2]).

„Das ganze Gebäude der evangelischen positiven Religion ist eigentlich schon zertrümmert, und nur Wenige haben seinem Wanken und Sturze mit Theilnahme zugesehen" [3]). „Bei uns Protestanten spricht sich völli-

1) Ein Protestant in den Blättern der Börsenhalle; vgl. Kathol. Kirchen-Zeitg. v. Höninghaus. Jahrg. 1840. Nr. 33.

2) Ströbel: Ueber den Unterschied der evangel.-luther. und reform. Kirche, mitgetheilt in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausgegeben von Rudelbach und Guerike. Jahrg. 1840. 4. Heft. S. 80.

3) Woltmann: Historische Darstellungen I. Bd. 1. Thl. S. 13.

ger Antichristianismus laut aus; die Schrift sollte unser Glaubensgrund sein; wie sie nun gedeutet wird, mag ich gar nicht sagen“ [1]). „Daß man vom Christenthum kaum mehr reden darf, das ist schrecklich wahr“ [2]). „Selbst die Theologen machen sich's zum Geschäfte, die Grundsätze des reinen Christenthums in einen seichten Deismus zu verschwemmen. Alle diese treiben Ein Spiel und reden Eine Stimme: Lasset uns zerreißen jene Bande, die unsere unaufgeklärten Vorfahren an Pflicht und Glauben fesselten. Theologische Vorurtheile nennen sie die Grundlehren des Christenthums. Durch ihr beständiges Abhauen von dem Gebäude der Religion ist sie nun zu einer armseligen Hütte geworden, die kaum noch gegen Wind und Wetter deckt. Ueber dem kraftlosen Hin- und Herschwanken zwischen Zweifeln, Hypothesen und einigem Schimmer von Gewißheit derer, die die Religion nur als ein gelehrtes Gewerbe treiben, wo selten einer sagen kann, ich weiß, an wen und an was ich glaube; wo selbst die geglaubte Gewißheit nur Meinung ist, da ist die Erkaltungsperiode im Lehrer-, Re-genten- und Bürgerstand eingetreten, und man ist immerfort beschäftigt, sie gänzlich unter den Gefrierpunkt zu bringen“ [3]). „Wissen wir denn etwa nicht, wie selbst angesehene und berühmte Lehrer unter den Protestanten sich unverholen theils zu einem modernen Theismus, theils zu einem antiken Pantheismus hinneigen, während andere in mystisch-allegorischen Vorstellungen sich verlieren, oder gar in einem wahren Zweifelsnebel umher irren, so daß es um aller dieser Abtrünnigen willen Noth thäte, Christus würde zum zweitenmal von den Todten erweckt und vor ihren Augen aufs Neue erhöht zur rechten Hand Gottes“ [4]). Wegscheider bemerkt: **Omnes Supernaturalistas jam ad Rationalismum plus minusve deflexisse**“ [5]). „Ich bin gewiß, daß das, was man in unsern Tagen christliche Religion so häufig genannt wissen will, ein purer Name sei, ohne die Sache, die dadurch bezeichnet wird; ein Name, den man, weil er doch einmal bedeutend ist, als eine Larve vorhält, oder als Losungswort gebraucht“ [6]).

Was die angeführten Simmen im Einzelnen aussagen, daß ist in der

---

1) Joh. v. Müller: Briefe, Brief vom 9. März 1809.
2) Joh. v. Müller, sämmtliche Werke 6. Thl. S. 301.
3) G. Müller: Historische Untersuchungen, in den vertrauten Briefen an Biester, 1801.
4) Beckedorf: Zur Kirchenvereinigung, S. 68.
5) **Instit. theolog. christ. dogm. p. 28. edit. 1817.**
6) Kleuker: Prüfung der Beweisgründe für die Göttlichkeit der christlichen Religion. II. Thl. S. 357.

Schrift: Der Protestantismus in seiner Selbstauflösung, eine theologisch-politische Denkschrift in Briefen von einem Protestanten [1]), mit mehrerem Andern gesammelt und zu einem Ganzen verbunden, wozu noch eine dogmatische Entwicklung des Protestantismus von seinem Ursprunge bis auf die Gegenwart herab kommt. Als Endresultat wird ausgesprochen: „Hat uns der Abfall von der wahren kirchlichen Auctorität (der katholischen) in stets zunehmende Uneinigkeit, Verwirrung und Auflösung geführt, so kann uns auch nur die Rückkehr zu ihr Einheit und geordneten Zustand wiedergeben. Diese Einheit, die uns nur die Wiedervereinigung mit der Mutterkirche, nimmermehr aber der Protestantismus, geben kann, wird uns bald hoch vonnöthen sein. Es ist hier nicht der Platz zu politisiren, aber wer die Constellationen der Gegenwart und ihre mehr als wahrscheinliche Entwicklung in der nächsten Zukunft auch nur einigermaßen kennt, der wird mit mir überzeugt sein, daß Einheit uns Teutschen, wir mögen unsere Stellung von Innen oder nach Außen betrachten, vor Allem Noth thut. Wo aber sollen wir sie finden? Im Handel; gut: wird aber die Handelseinheit auch die tiefere Zerrissenheit der teutschen Geisterwelt zu heilen vermögen? In der Wissenschaft, — gut: aber die Wissenschaft ist einmal nicht für Alle, und hierin gerade Einheit unmöglich. In politischer Centralisation, — gut: aber diese schützt nur gegen den äußern, nicht gegen den innern Feind. Nein, Einheit ist nur im religiösen Bewußtsein möglich, und nur durch Anerkennung einer kirchlichen Auctorität. Ich wiederhole es also und spreche mit voller Ueberzeugung es noch einmal aus: Der erwartete Phönix einer neuesten allgemeinen Kirche kann nur in der Rückkehr zur ältesten sich verwirklichen" [2]).

Nachdem wir die letzten dogmatischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Protestantismus kurz gewürdiget, kann es nicht als unzweckmäßig erscheinen, noch einmal zurückzublicken, um das eigentliche Gesetz der Entwicklung der protestantischen Dogmatik, wie es sich bisher ergeben, auszusprechen.

Das ist aber das Erste, was als Resultat einer langen Beobachtung sich herausstellen muß, daß, wenn wir unter Gesetz ein in sich gleich bleibendes Princip verstehen, nach welchem sich etwas aus seinem Keime heraus entfaltet und zu einem Organisch-lebendigen sich ruhig entwickelt, wir in

---

1) 2 Bände, Schaffhausen 1843.

2) Der Protestantismus in seiner Selbstauflösung. II. Bd. S. 339. 340.

der protestantischen Dogmatik ein solches Gesetz nicht entdecken können. Allein auch da, wo eine in sich höchst unruhige und ungleichmäßig fortschreitende Bewegung Statt findet, muß doch immer etwas sein, was in der Bewegung selbst als ihr Princip hervortritt, und dieses Princip vertritt dann auch die Stelle des Gesetzes. Das ist das Princip und das Gesetz der Willkühr, welche letztere selbst nur die Gesetzlosigkeit ist, die in krankhaften Zuständen als Gesetz sich geltend zu machen sucht. Princip sowohl als Gesetz, wenn schon hier an ihre Stelle die Princip- und Gesetzlosigkeit getreten sind, erzeugen stets eine Einheit, unter welche alle Erscheinungen, die sich nach ihnen gestalten, gestellt werden müssen. Diese Einheit ist aber in jenen krankhaften Zuständen die Nichteinheit, wie die Gesetzlosigkeit das Gesetz ist.

Hierin fand Tertullian das sich gleichbleibende Entwicklungs- und Bildungsgesetz der Häresie seiner Zeit, und was er in Absicht auf dasselbe aussprach, hat sich in der That bisher in allen von der katholischen Kirche abweichenden Systemen als Kanon erwiesen [1]). Das Erste, womit der Protestantismus auftrat, war eine Negation, und zwar gegen die Kirche, obschon diese ihre Wurzeln nur im Göttlichen hatte. Das Zweite war die Negation gegen sich selbst, ohne übrigens zu jenem wurzel- und stammhaften Glauben zurückzukommen, den er zuerst nur aus Unkenntniß seines Wesens negiren konnte. Aber eben darum muß, so lange das Princip bleibt, das Verneinen fortgehen, ohne zu einer Bejahung zu kommen, weil Bejahung nur da möglich ist, wo man mit der von Gott gesetzten These bejaht, welche die Kirche ist, gegen welche der Protestantismus nur die Antithese bildet, damit aber anzeigt, daß sein Wesen nur im Negativen besteht, welches an sich kein Wesen ist. Um aber den Schein des letztern zu gewinnen, wurde, mit Verkehrung der Ordnung, gelehrt, die Antithese sei die These, und die Negation die rechte Position. Da aber dieß geschah, um sich selbst eben so wie Andere zu täuschen, konnte

---

1) **Hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est unitas ipsis. Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur, quae accepit: quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit naturam suam, et originis suae morem, profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur.** ***De praescriptione haereticor.*** **cap. 42.**

für den Protestantismus nur unendliche Verwirrung folgen, einmal weil er sich selbst der Täuschung willig hingab; dann aber, weil er dasselbe auch in Andern voraussetzte. Wie aber von Außen der festgehaltene Widerspruch nie aufhört, so auch im eigenen Innern, bis endlich der Wahn sich erzeugt, die Bewegung des Wahren müsse in der beständigen Veränderung sich erweisen.

Und nun werden wir begreifen, warum wir bisher in der Geschichte der protestantischen Dogmatik keine Entwicklung, sondern nur ewige Veränderung wahrnehmen konnten, deren näherer Charakter der war, daß sie vom Extrem zum Extrem schritt, um von diesem zu einem neuen fortzugehen.

Der Protestantismus hat das Eigene, daß er sich beständig auf eine Quelle zurückleitet, die er selbst für trübe hält, und zu einem Princip zurückführt, das er verwirft. Während er aber so gegen seine eigene Genesis ankämpft, und das, was er selbst neu erzeugt, immer wieder aus eigenem Antriebe aufgibt, erweist er, daß sein innerstes Wesen der Widerspruch sei, und daß er mit der ewigen Negation auch den ewigen Widerspruch mit sich selber fortsetzte. Die in seinen Kreis eingeschlossenen Vorstellungen sind solche, durch welche er sich selbst in jedem Augenblick zu Grunde richtet, und dennoch wird von diesen Vorstellungen ausgesagt, sie seien die rechten und wahren. Darin liegt aber zugleich das Unhaltbare des Ganzen; die Folge ist im Streite mit ihrem Grunde, die Wirkung kämpft mit ihrer Ursache. Wie daher die Bewegung des fortschreitenden protestantischen Bewußtseins die excentrische und extreme ist; so ist die rückwärts gehende und sich erinnernde die sich selbst aufhebende und zerstörende, so daß das Resultat einer so principlosen Arbeit in jedem Augenblick das Nichts ist. Diese doppelte Bewegung ist diejenige, welche aus dem tiefsten Wesen des Protestantismus hervorgeht, und das sicherste Zeichen seiner innern Natur ist. Bei diesem Tantalischen Streben gilt von jenen Theologen dieses Bekenntnisses, in welchen es vorzugsweise zu Tage gekommen ist und noch kommt, das sich an ihnen erfüllende Wort der Schrift: „Sie lernen unaufhörlich, und gelangen doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit“ [1]).

Von der protestantischen Dogmatik gehen wir über zu der katholischen.

Auch in dieser Periode erwies sich die Thätigkeit der katholischen Dogmatik als eine zweifache: denn wenn sie auf der einen Seite die von Pro-

---

1) 2 Tim. 3, 7.

testanten ausgehenden Angriffe kräftig abschlug, strebte sie auf der andern ruhig sich fortzubilden. Wie sie von jeher gewohnt war und es in ihrem Geiste nicht anders liegen kann, behandelte sie im Gegensatze mit der protestantischen Dogmatik die göttliche Offenbarung überall mit jener Ehrfurcht, die ihr als dem göttlichen Worte gebührt, — eine Behandlung, durch welche der Geist mit seiner ernsten Liebe zum Göttlichen auch immerhin tiefer in den Schatz jener Wahrheit eindringt, die sich nach innern Gesetzen der Gleichgültigkeit oder gar dem Hasse nimmermehr aufschließt, und auch da nicht ins Verständniß sich einführt, wo die Wissenschaft des Göttlichen zu einem leeren Begriffsspiele gemacht und zum Tummelplatze dialektischer Wettkämpfe herabgewürdigt wird.

Je übermüthiger die Subjectivität in der nichtkatholischen Dogmatik sich gebärdet, je mehr sie auf dem breiten Felde zügelloser Willkühr gegen das Objectiv-Göttliche der Offenbarung angestürmt, und je glänzendere Siege sie durch Zerstörung des Heiligen in ihrem verdüsterten Sinne glaubte davon getragen zu haben; desto mehr Grund war für die katholische Dogmatik vorhanden, an das Objective nur um so mehr sich zu halten, und ruhig die Zeit abzuwarten, bis die Stürmenden sich unter einander gänzlich entzweit, und ihre Sache als eine völlig nichtige selbst erwiesen hätten, wo alsdann die wahre Subjectivität und die eben so wahre und ächte Individualität Muße und Raum genug gewinnen würden, sich in eben so reichen und gediegenen Formen harmonisch zu entfalten, wie es im ersten und zweiten Zeitraume der Kirche der Fall gewesen war, und auf dem katholischen Gebiete überall und zu jeder Zeit der Fall sein wird, wo man der Entwicklung des hier waltenden Geistes keine Hemmung von Außen her bereitet.

Um sofort an die dogmatischen Leistungen der katholischen Theologen in der gegenwärtigen Periode selbst zu kommen; so eröffnet sich die letztere mit einem Werke so ausgezeichneter Art, daß wir nur wünschen können, der durch dasselbe eingeschlagene Weg möchte mit gleicher Genialität auch von Andern betreten worden sein. Es ist dieß die Schrift des Jean-Claude Sommier, unter dem Titel: **histoire dogmatique de la religion: ou la religion prouvée par l'autorité divine et humaine, et par les lumières de la raison; à Champs, Nancy et Paris** von 1708—1714. 6 **Tom.** Wollen wir dem Buche den rechten Namen beilegen, so ist es eine für seine Zeit sehr gelungene Phänomenologie des Offenbarungsbewußseins, mit steter Rücksicht auf das Heidenthum. Dadurch stellt sich diese Schrift selbst auf die Seite der historischen Dog-

matik. Zu dieser gehören, aber nicht mehr so recht im Sinne des Phänomenologischen, noch die Werke nachstehender Männer: M. Gerbert: **Principia theologiæ dogmaticæ** 1758; und Ilger: **Observationes in sæcula christiana** 1791.

Der Grund, aus welchem Sommier's Versuch nicht weiter geführt worden ist, liegt in Umständen eigener Art, insbesondere in der eigenthümlichen Stellung der katholischen Kirche zu den Bewegungen der protestantischen Theologie. Denn nicht nur hatte die durch den Protestantismus aufgekommene, der mittelalterlichen nachstehende, Scholastik mit der Geschichte überhaupt, eben so wie mit der Tradition als dem Innerlich- oder Höhergeschichtlichen gebrochen; sondern bald genug fing man auf diesem Boden an, nun auch noch das Aeußerlichgeschichtliche auf jede Weise zu bekämpfen, das allerdings bei der ganzen unhistorischen Ansicht, insbesondere aber bei dem Mangel an innerlich-historischem Sinn, keine Bedeutung mehr haben konnte. Indem nun die katholischen Theologen sich genöthigt sahen, nicht bloß das innere Heiligthum zu bewahren, sondern auch selbst noch die schriftlichen Denkmale der göttlichen Offenbarung, mit deren Bekämpfung und theilweisen Verwerfung bereits Luther den Anfang gemacht hatte, zu retten, war es ihnen natürlich nicht gegönnt, der innerlich-geschichtlichen Anschauung und Behandlung der Dogmatik sich ungetheilt hinzugeben; und so ist es gekommen, daß sich bis auf unsere Zeit herab in der katholischen Kirche die scholastische Methode theilweise erhalten hat, und gewissermaßen erhalten mußte.

Wenn daher durch das kurz zuvor bezeichnete, der innern Geschichte zugewandte Werk, ein weiter Gesichtskreis im höhern historischen Sinne eröffnet wurde; so war die in andern Schriften dieser Periode erscheinende Thätigkeit mehr dem Polemischen und Aeußerlichgeschichtlichen zugekehrt. Jedoch steht die Polemik im Ganzen selten oder nie rein als solche da, sondern ist stets vermischt mit der thetischen Darstellung. Dahin gehören in der gegenwärtigen Periode: Sebastian a Christophoro: **theologia historico-polem.** 1751. Neubauer: **theologia dogmat. polemic. scholast.** 1766. Adrian und Peter de Walenburg: **tractatus de controversiis generales** 1768. C. Sardagna: **theologia dogmatico-polemica.** 8 Tom. 1770—1771. Gazzaniga: **theolog. polemic.** 1778.

Die viel größere Anzahl dogmatischer Schriften ist jedoch überwiegend thetischer Natur, mit welchem Ausdrucke wir die reine Darstellung aus sich selber bezeichnen wollen. Die Methode, welche vorzugsweise in den-

selben bei einem größtentheils sehr reichen gelehrten Wissen in Anwendung gekommen ist, ist jene, die wir oben als die scholastische bezeichnet und gewürdiget haben. Dahin gehören: Ulloa: theolog. scholast. 1719. Berti: theolog. dogmatico-scholastica 1739—1746. A. Mayr: theolog. scholastico-dogmatica 1732. A. M. Markel: theologia dogmatica 1739. Fr. Pouget: institutiones catholicae 1751. D. Hofmann: doctrinae christianae institutio historica, dogmatica, ethica 1757. Billuart: Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata 1758. Collet: Institut. theol. scholast. 1768. Der Thesaurus theologicus 1760. sq. C. Oberndorfer: theologia dogmatico-historico-scholastica Tom. 1—5. 1762—1765. Dom. Schramm: Compendium theologiae dogmaticae et moralis 1768. Concinna: theolog. christ. dogm. moral. 1768. Bertieri: tractatus theologici 1771. Antonius Genuensis: elementa theolog. christ. 1771. Gazzaniga: praelectiones theolog. 1775—1779. Claes: Principia theol. dogmat. 1781. Wiest: Institut. theol. 1782—1788. Bauer: theologia universa dogmatica, historica etc. 4 Tom. 1786—1792. Lory: institut. theol. dogmat. 1784—1786. Gollowitz: theologiae revelatae principia theoretica 1787. Klüpfel: institutiones theologiae dogmaticae 1789—1790. Antoine: theologiae universa speculativa et dogmat. 1795. Schneller: institutiones theologiae positivae 1796. Gmeiner: theologia dogmat. 1807. Dens: theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum tomi 7, edit. 8va 1810. Feser: institut. theolog. dogm. 1819. 1820. Schnappinger: doctrina dogmatum ecclesiae christ. cathol. 1816. Lienhardt: institut. theolog. dogmat. 1821. Liebermann: institutiones theologicae 1819—1826. Waibel: Dogmatik der Religion Jesu Christi 1830. 1831. Perrone: praelectiones theologicae. (Noch nicht ganz vollendet). Prunyi: Systema theologiae dogmaticae christiano-catholicae. 4 Tom. 1842.

Wenn die eben Genannten mit der Philosophie in der Regel nur so weit sich befaßt haben, daß sie die Auswüchse derselben bekämpften; so gingen Andere weiter und näher auf sie ein. Dieses weitere Eingehen bezog sich aber vorzugsweise darauf, daß sie, ohne sich den jeweiligen Systemen, die sie gründlich studirten, irgendwie zu unterwerfen, eben sowohl die durch sie gelieferten bessern Resultate im apologetischen oder religionsphilosophischen Sinne für ihren Zweck benützten, als die durch sie weiter geschrittene Form und Methode, so weit sie anwendbar

war, in wirkliche Anwendung brachten. Daher ist es zu erklären, warum für sie, die fortan sich freier bewegten, die scholastische Methode der spätern Zeit ihr Ende erreicht hatte. Hieher gehören: zuerst der durch seine Kritik der Kantischen Philosophie [1]) bekannte Benedikt Stattler: **theologia christiana theoretica** 1776. 1780. Derselbe: Allgem. kathol. christlich theoret. Religionslehre 1795. Ildeph. Schwarz: Handbuch der christl. Religion 1793 (vgl. die merkwürdige Vorrede). Galura: Neueste Theologie des Christenthums 1800. Der philosophisch sehr gebildete Zimmer: **theologia christiana specialis et theoret.** 1802—1806. Der geistreiche Thanner: Wissenschaftliche Aphorismen der kathol. Dogmatik 1816. Dobmayer: **Systema theol. cathol.** 1808—1819. Geishüttner: Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik 1818. Brenner: Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs 1817—1819 (in den zwei folgenden Auflagen führt die Schrift andere Titel). Onymus: Glaubenslehre der kathol. Kirche 1820. Goldwitzer: **Compendium dogmat. christ.** 1820. Buchner: **Summa theol. dogmat.** 1828. Die Dogmatik des Prof. Hermes gehört nach ihrem Inhalt, diesen mit dem Inhalte der „Philosophischen Einleitung" zusammengenommen, derjenigen Zeit an, in welcher die Wolfische und Kantische Philosophie mit einander um den Sieg gerungen haben. Wie sie aber selbst schon in jener Zeit keinen wirklichen Fortschritt im religiösen Erkennen bewirkt haben würde, weil sie wenig ächt speculatives Moment an sich aufzeigt; so konnte sie auch als diese Nachgeburt bei all dem sonst aufgewendeten großen Scharfsinne nach der ganz äußerlichen Stellung, die sie zum lebendigen Christenthum eingenommen, in unsern Tagen nur das bekannte Schicksal haben. Klees Katholische Dogmatik 1835 nimmt bei manchen nicht zu verkennenden guten, lobenswürdigen Eigenschaften noch durch die in ihr gesammelten Stellen aus den Vätern und mittelalterlichen Theologen, so wie durch ihre freiere Bewegung, vielen Werth für sich in Anspruch [2]). Fr. Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik bewegten sich in ihren bisherigen Heften vom Jahre 1829 her so langsam und schwerfällig vorwärts, und gingen selbst bei diesem kaum bemerkbaren Fortschreiten zugleich oft so sehr rückwärts, daß man bei dem auch hier unverkennbaren großen philosophischen Talente des Mannes dennoch auf dem dogmatischen Boden sehr leicht den Laien

---

1) Anti-Kant 1788.

2) Berlage gibt durch seine Einleitung in die Dogmatik schöne Hoffnungen zu einem würdigen Werke.

herausfindet, mit allen etwaigen Vorzügen, aber auch mit allen Gebrechen eines Autodidakten, in Absicht auf welchen wir zudem noch alle Ursache haben, dem evangelischen Spruche Folge zu leisten: Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind [1]).

Damit ist aber die Reihe derjenigen Männer noch nicht geschlossen, die in der neuern Zeit für die Dogmatik gewirkt haben; vielmehr haben Andere, obschon nicht auf diesem Gebiete stehend, dennoch durch Schriften anderer Art Bedeutendes auch für die Dogmatik gethan, und wir dürfen hinzusetzen, mehr noch, als Manche der vorhin Genannten. Dahin gehören unter andern die ausgezeichneten Leistungen Günthers in der „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums" 1828. 1829, so wie in andern seiner zahlreichen Schriften, und Möhlers in der genug bekannten „Symbolik."

Das Verdienstvolle dieser Arbeiten besteht nicht bloß in dem, was sie gegeben, sondern auch in dem, was sie durch das Gegebene bereits angeregt haben und fortwährend noch anregen. Denn wer möchte in Abrede stellen, daß die unmittelbare Gegenwart ein so lebendiges Regen der geistigen Kräfte und ein so tiefes Bewegen auf dem Felde der Erkenntniß und Wissenschaft aufzeigt, daß wir nicht Ursache haben, uns selbst in dieser Hinsicht gegen irgend eine frühere Periode zurückzustellen?

Wenn daher einerseits der Katholik Ursache genug hat, auf die der Zeit nach hinter ihm liegende große Litteratur seiner eben so großen Kirche mit Dank und Freude zurückzublicken; so kann er sich andrerseits durch den wissenschaftlichen Bestand der unmittelbaren Gegenwart nicht für unberechtigt halten, mit hoffnungsvoller Erwartung auf die nächste Zukunft hinzusehen.

Uebergang zu einem neuen Zeitraume.

Wenn es auch dem Menschen nicht zukommt, Zeit und Stunde zu bestimmen, welche der Vater seiner eigenen Macht vorbehalten hat [2]); so bleibt es ihm dennoch unverwehrt, das Nachdenken über die geschichtlichen Erscheinungen dahin zu richten, daß erkannt wird, ob die Principien, die eine Zeit aus sich hervorgerufen, ihren Inhalt gänzlich ausgeboren, oder ob dazu noch eine längere Frist als erforderlich erachtet werde.

---

1) 1 Joh. 4, 1.
2) Apostelgesch. 1, 7. vgl. Matth. 24, 36. 1 Thessal. 5, 1.

Wenden wir das Gesagte auf den gegenwärtigen dritten Zeitraum an; so wäre die Frage die, ob jene Principien, welche in ihm als die treibenden erkannt worden sind, ihren vollen Inhalt in derjenigen Zeit aus sich entwickelt haben, die durch sie bestimmt worden ist. Da aber diese Principien das heidnische (antichristliche) und das antikirchliche sind; so würde die Frage näher so zu stellen sein: Haben sich die den dritten Zeitraum negativ bestimmenden Principien, das heidnische und das antikirchliche, so entwickelt, daß zu vermuthen steht, die Zeit ihres Daseins und Wirkens nahe ihrem Ende? —

Um diese Frage zu beantworten, unterscheiden wir vorerst eine intensive und eine extensive Entwicklung, bestimmen uns aber zugleich in unserer Antwort dahin, daß die beiden genannten Principien nicht mehr durch intensive, wohl aber vielleicht noch durch extensive Entfaltung weiter schreiten können, als sie bis jetzt geschritten sind. Ob diese weitere Ausbreitung noch Statt haben werde, oder ob ihnen von Gott jetzt schon eine Grenze gesetzt sei, kann nur Er selber wissen.

Was aber das erste Princip angeht, so brauchen wir uns nur auf seine geschichtliche Erscheinung zu berufen, um daß Maaß seiner intensiven Entfaltung als ein volles zu erkennen. Wir weisen demnach, hiezu durch die Erfahrung berechtiget, auf ein mehrfaches Heidenthum hin, und zwar auf ein Heidenthum

1) in der Wissenschaft [1]) und zwar
   a. im Materialismus,
   b. im Pantheismus, und selbst
   c. im Atheismus der Philosophie seit bald dreihundert Jahren in den verschiedenen christlich-europäischen Ländern;

2) im Rationalismus der Theologie in der dritten Periode des dritten Zeitraumes; endlich

3) in der Kunst so wie im socialen und häuslichen Leben, nur mit dem Unterschiede, daß das antichristliche Princip bei allen seinen Anstrengungen hier zur völligen Herrschaft noch lange nicht so, wie dort, gekommen ist.

---

1) Darüber, so wie über den Antheil, den an diesem infernalen Streben manche Universitäten genommen haben, vgl. unsere Schrift: Ueber das Wesen der Universität und den innern Organismus der Universitätswissenschaften. S. 94 ff.

Was aber das andere Princip, das antikirchliche angeht; so erweist es sich eben so unwidersprechlich:

1) in der bisher unausgesetzten Negation aller kirchlichen Einheit, und insbesondere der wahren, und

2) in den dieser Negation entsprechenden Secten des dritten Zeitraums, die bereits zu einer solchen Anzahl herangewachsen sind, daß sie bald selbst nicht mehr gezählt oder ausgesprochen werden kann. Indem wir daher die Aufgabe nicht lösen wollen, alle aufzuzählen, wollen wir bloß einige namhaft machen: Lutheraner, Schwenkfeldianer, Osiandristen, Stancaristen, Flacianer, Majoristen, Huberianer, Weigelianer, Böhmisten, Gichtelianer, Wiedertäufer, Herrnhuter, Swedenborgianer, Zwinglianer, Calvinisten, Arminianer, Socinianer, Labadisten, Conformisten, Nonconformisten, Reinsburger, Episcopalen, Presbyterianer, Independenten, Puritaner, Ranters, Levellers, Antinomer, Quäker, und zwar nasse Quäker, trockene Quäker, fechtende Quäker, nicht fechtende Quäker, Schütterquäker, Methodisten, Baptisten, und zwar General- und Particularbaptisten, Baptisten vom freien Willen, Baptisten von den sechs Principien, Baptisten von der freien Communion, Sabbatharier, Junkers, Mennoniten, und zwar Waterländer und Flaminger, Uckwallisten, Dippelianer, Galenisten, Apostoler, Unitarier, Collegianten, Abrahamiten, Pietisten, Mucker u. s. w.

Eine solche unendliche Zerrissenheit des christlichen Bewußtseins, das an sich und in Wahrheit nur Eines ist, kann mit dem, was ihr zu Grunde liegt, nur so lange als erwünschlich erscheinen, als die geistige Natur durch die zur Herrschaft gekommene Unnatur unterdrückt bleibt; je weniger aber die Unnatur selbst auf die Länge ertragen werden mag durch die Natur, desto natürlicher ist die Sehnsucht nach dem bessern und allein wahren Zustande. Hat doch selbst in der Philosophie „der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus nach einer Versöhnung“ eine Stimme erhalten [1]), warum sollte dieser geistige Drang gerade in der protestantischen Theologie nicht Statt haben. Doch auch hier ist in den letzten Zeiten still und ruhig eine Veränderung vorgegangen, und zwar die einzige, zu der wir Glück zu wünschen haben, eine Veränderung zum Bessern, eine Rückkehr zum verlassenen Evangelium. „Die reformirte Kirche, wie sie die geistliche Erstarrung

1) Hegels Werke I. Bd. S. 112.

und Verwesung mit der lutherischen Kirche getheilt hat, theilt mit ihr auch schwesterlich die geistliche Auferstehung" [1]).

Möge diese Auferstehung nur in jeder Weise eine wahre sein, damit bald genug der allgemeine große und tiefe geistige Friede gefeiert wird, nach welchem sich schmerzlich schon lange her eine Welt sehnt; als Werk der aus Gott seienden Wahrheit wird er zugleich die Sonne einer neuen bessern Zeit sein.

Ob bis dahin, wann diese Sonne uns aufgeht, noch viel des Kampfes und des Streites sein werde, das weiß nur derjenige, der allein die Zukunft kennt. Was uns aber zu thun nothwendig sei, wenn der Friede nur aus einem noch längern Kampfe geboren werden sollte, darüber haben wir unsere innerste, persönliche Gesinnung schon vor drei Jahren an einem andern Ort ausgesprochen. Sie ist diese: Wer den Kampf, wenn es zu ihm kommt, in anderer Absicht aufnimmt, als um festen und dauernden Frieden herbeizuführen, nach welchem besonders in unserem teutschen Vaterlande die Sehnsucht nach drei größtentheils in Zwietracht verlaufenen Jahrhunderten in den edlern Gemüthern längst erwacht ist, der ist nicht werth, sich öffentlich vernehmen zu lassen. Und so sprechen wir es unverholen aus, daß, soweit wir die zwischen Katholiken und Protestanten bestehenden Differenzen zur Sprache zu bringen genöthigt waren, kein anderes Streben uns geleitet hat, als dasjenige, zum kommenden großen Friedenswerke, wenn es je von Gott, der ja ein Gott des Friedens ist, beschieden ist, unser Scherflein beizutragen, zu einem Werke geistiger Versöhnung, durch welches mit der neuen geistigen Einheit auch neue herrliche Kräfte des christlichen Geistes sich regen, neuer Muth, heilige Begeisterung und hohe Geistesfreude erwachen werden, durch Alles dieses aber neues, frisches, starkes und harmonisches Leben, welches an die Stelle des alten zerrissenen und unglücklichen zu treten bestimmt ist. Zu diesem Friedenswerke trägt aber gewiß nicht bei, ja dieses Friedenswerk vereitelt sicherlich zum Voraus derjenige, welcher, sei es aus was immer für einer Ursache, die Differenzen absichtlich zu verbergen strebt, die annoch vorhanden sind. Der Friede ruhet nur auf der Wahrheit, und nur die wirkliche Wahrheit ist Einheit, diejenige Einheit, nach der wir uns sehnen. Eine Einheit, auf verborgener oder verdeckter Zwietracht aufgebaut, ist keine Einheit, und am allerwenigsten die wahre, mit

---

1) Guerike: Kirchengeschichte S. 915.

der uns allein gedient ist. Darum haben wir es für uns nur im Interesse der guten Sache selbst gefunden, die vorhandenen Gegensätze nicht nur nicht zu verhehlen, sondern so scharf als möglich hervorzuheben, in der festen Ueberzeugung, daß, wenn auch die unmittelbare Gegenwart dem Zuge der allein wahren Vermittlung nicht folgen sollte, das Versäumte um so sicherer eine noch schmerzlicher belehrte Zukunft hereinbringen wird.

Inhalt.

Seite

§. 1. Begriff und Zweck der Einleitung 3
§. 2. Inhalt der Einleitung 4
§. 3. Behandlung dieses Inhaltes 5
§. 4. Theologie als Religionswissenschaft im Allgemeinen 8
§. 5. Die bestimmte Religion 11
§. 6. Die christliche Theologie als positive Wissenschaft 12
§. 7. Quellen der christlichen Dogmatik 15
§. 8. Aushebung des dogmatischen Stoffes aus den Quellen, oder Beweisführung aus der Schrift und der Tradition 22
a. Allgemeine Regeln zur Aushebung des dogmatischen Stoffes aus seinen Quellen 23
b. Besondere Regeln zur Aushebung des dogmatischen Stoffes.
α. Aus der heiligen Schrift 24
β. Aus der Tradition 29
c. Rücksicht bei der Aushebung des dogmatischen Stoffes auf die Kirche 31
§. 9. Die Entfaltung der christlichen Wahrheit 33
a. Der christliche Glaube 34
b. Der objective Glaube in seiner Vermittlung zum Symbol . . 36
c. Das Symbol als Bekenntniß und Glaubensregel 43
d. Nähere Charakteristik des Symbols; seine Stellung zur Wissenschaft 45
e. Glauben und Wissen; das Wesen und die Bedeutung der Entwicklung der christlichen Wahrheit 53
Erstes Stadium. Die göttliche Thesis des Glaubens, oder der Glaube in der Unmittelbarkeit seines Wesens 77
Zweites Stadium. Die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen.
a. Subjectivirung 90
b. Objectivirung 120
§. 10. Das Dogma 124
§. 11. Das Werden der Dogmatik oder des christlichen Lehrbegriffs . . 142
a. Umsetzung der bildlichen Form in die Form des Begriffes . . 142
b. Dialektischer Charakter der Dogmen 144

Seite

c. Die dogmatische Sprache 146
d. Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie . . . 147
e. Formeller Gebrauch der Philosophie 155
f. Die speculative Methode; Form der christlichen Dogmatik . . 157

§. 12. Die Dogmatik als System 185
§. 13. Eintheilung der Dogmatik 197
§. 14. Geschichte der Dogmatik 201

I. Zeitraum. Von Christus bis zum Ausgang des 7ten Jahrhunderts 204
Erste Periode. Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit. (Von Christus bis zum Jahr 125.) 204
Zweite Periode. Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis. (Von 125 bis 430.) 209
Dritte Periode. Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern. (Von 430 bis 700.) 226

II. Zeitraum. Das Mittelalter. Das Zeitalter der Scholastik und Mystik. (Von 700 bis 1450.) 230

III. Zeitraum. Die neuere Zeit. Von der Mitte des 15ten Jahrhunderts bis auf unsere Gegenwart 257
Erste Periode. Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein. (Von 1450 bis 1517.) 259
Zweite Periode. Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die außerkirchliche Reformation. (Von 1517 bis 1700.) 261
Dritte Periode. Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus 277
Uebergang zu einem neuen Zeitraum 326

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Staudenmaier, Franz Anton,

Die christliche Dogmatik

Bd.: 1

Freiburg (1844)
Dogm. 977 db-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399612-6